Reyes sobre la Tierra

Gonzalo Rojas F.

Esta obra aborda desde la doble óptica de la historia y la antropología el tema de la brujería de Chiloé entre fines del siglo XVIII y principios del XX. Lejos de ser presentada como un fenómeno exótico propio del aislamiento insular, la brujería es analizada como parte de un sistema mítico-mágico de representación de la realidad que tuvo y tiene profundas raíces en culturas de los cinco continentes. Tras la leyenda satanizadora se encuentra la realidad histórica de una sociedad de brujos, «La Mayoría», que logró establecer profundos vínculos con las comunidades rurales, brindando soluciones a necesidades que el Estado chileno no podía satisfacer.

«Reyes sobre la Tierra» se sustenta en una investigación rigurosa y está escrita en un lenguaje que la hace accesible no sólo a los especialistas en temas histórico-antropológicos, sino también a los lectores no familiarizados con el tema.

Gonzalo Rojas Flores

Reyes sobre la tierra

Brujería y Chamanismo en una Cultura Insular. Chiloé entre los Siglos XVIII y XX

ePub r1.0

Titivillus 24.08.2024

Título original: *Reyes sobre la tierra*
Gonzalo Rojas Flores, 2002
Retoque de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta
Reyes sobre la tierra
Prólogo
Primera Parte Orígenes de la Brujería en Chiloé
- Los Chono y los Huilliche
- Religiosidad Aborigen
- Conquista y Colonización
- Mestizaje y Aculturación
- Hechicería Chilota
- Origen de la Mayoría

Segunda Parte Poderes Mágicos
- Aprendizaje y Ritos de Iniciación
- El Macuñ y la Muerte Iniciática
- Magia Negra
- Restauración de la Salud
- Ritos Líticos de Fertilidad
- Control mágico de los seres mitológicos
  - El Cuchivilu
  - La Pincoya
  - El Cuero
  - El Thrauco
  - La Fiura
  - El Basilisco
  - El Camahueto
- Instrumentos musicales

Tercera Parte Organización Interna
- La Mayoría
- Reyes
- Virreyes y otros cargos
- Escribanos
- Reparadores
- Brujos «menores»
- Recaudadores
- Guardianes-porteros de la Cueva

Cuarta Parte Vinculación de la Mayoría con la Comunidad

Quinta Parte La Lucha por el Poder
Sexta Parte La Persecución Judicial
Epílogo
Cuadro 1 Reyes de la Recta Provincia
Referencias Bibliográficas
Sobre el autor
Notas

Prólogo

Los resultados de la investigación que aquí presentamos versan principalmente sobre la hechicería y, en menor grado, el chamanismo en cuanto fenómenos fuertemente arraigados en la cultura del Archipiélago de Chiloé, en el sur de Chile. Más específicamente, este trabajo tiene como objeto de estudio a una sociedad de hechiceros que fue conocida por el nombre de «la Mayoría» y que existió entre fines del siglo XVIII y las primeras décadas del XX [1].

Una de nuestras principales fuentes —y que fue la que dio origen a esta investigación— es el expediente de un proceso que, en 1880, el juez de Ancud siguió en contra de un grupo de hechiceros acusados de haber cometido varios delitos de diversa gravedad en el Archipiélago de Chiloé. Al poco tiempo de haber terminado el juicio, copias de las declaraciones más importantes y la vista del fiscal fueron enviadas por Ramón Espech al historiador Benjamín Vicuña Mackenna, quien no alcanzó a utilizarlas [2]. Parte de las declaraciones fueron publicadas por primera vez en 1908 [3]. Hubo que esperar, sin embargo, hasta 1960 para que las piezas copiadas por Espech fueran publicadas en su integridad en los *Anales Chilenos de Historia de la Medicina* [4].

Las copias de este expediente —el original se encuentra perdido— han sido utilizadas en por lo menos cuatro trabajos, de distinta naturaleza, extensión y profundidad [5]. La abundantísima y muy importante información contenida en ese expediente, hasta ahora escasamente aprovechada, nos ha decidido a presentar el presente trabajo sobre la Mayoría.

Dos problemas presenta esta investigación. El primero dice relación con el enfoque que hasta ahora ha recibido el tema.

Han sido tradicionalmente los folkloristas quienes han investigado sobre la brujería en Chiloé. Sus estudios, como es natural, han estado centrados exclusivamente en las creencias populares que sobre los brujos y la brujería tiene la sociedad chilota, en especial las comunidades rurales. Las únicas excepciones a esta regla general son dos investigaciones, una de 1983, de corte histórico antropológico, y otra de 1994, de índole histórica [6]. Desafortunadamente, el uso que los autores del primer trabajo hicieron del expediente judicial de 1880 fue no sólo escaso sino inadecuado. El autor del segundo trabajo, aceptando las conclusiones de los anteriores, prefirió dirigir su investigación hacia aquellos aspectos de la sociedad chilota que permiten explicar el fenómeno de la brujería.

En términos generales, por tanto, la sociedad de hechiceros conocida como la Mayoría se encuentra virtualmente ausente de la historiografía nacional y su existencia sólo tiene validez en el campo del folklore.

Lo anterior está ligado estrechamente a la naturaleza de las fuentes que se refieren al tema. Aunque la existencia de hechiceros y curanderos que recurrían a prácticas de magia negra era conocida por los frailes, curas párrocos y autoridades eclesiásticas, la presencia en Chiloé de una organización de brujos fue desconocida por la Iglesia Católica. En el sínodo efectuado en 1851 en Ancud, en el extremo norte de la Isla Grande de Chiloé, no existe referencia alguna sobre la Mayoría o cualquier otra sociedad de brujos, en circunstancias de que tan sólo dos años antes se había desencadenado una virulenta lucha entre dos jefes de la organización, provocando la muerte de uno de ellos [7].

El segundo problema tiene que ver precisamente con la real existencia histórica de la Mayoría. Aunque la creencia en brujos y brujas que se reúnen en sociedades secretas con el exclusivo propósito de hacer el mal es algo común a innumerables culturas, todos quienes han investigado el tema coinciden en señalar que éstas jamás han tenido existencia real.

La Mayoría sería, por tanto, la única sociedad de brujos de magia negra hasta ahora conocida. Demostrar su existencia constituye, en consecuencia, un desafío difícil de superar, sobre todo teniendo en cuenta que parte de los antecedentes provienen

del folklore chilote y que nuestra única fuente histórica es un expediente judicial de 1880, cuyo original está perdido. Por Otra parte, son conocidas las observaciones que se han formulado sobre los procesos de brujería, en el sentido de que, más que entregar información sobre la actividad de las brujas, son indicativos de la mentalidad tanto de los acusados como de los jueces y testigos.

Con respecto al proceso judicial de 1880, no tenemos duda alguna al afirmar que el expediente de dicho proceso constituye una prueba fehaciente de la existencia de la Mayoría. Resulta evidente que el juez que llevó adelante la investigación no creía en los poderes de la brujería. Tampoco los brujos procesados hicieron mención alguna a que tenían esos poderes. Sólo se limitaron a entregar información sobre actividades perfectamente normales, ajenas a todo carácter sobrenatural. Aunque evidentemente los brujos creían en los poderes de la magia negra, el punto a enfatizar es que el proceso no se centró en absoluto sobre si tenían o no poderes mágicos, sino en la comprobación de los delitos por los cuales habían sido sometidos a proceso.

Queda, pues, por demostrar si los brujos, o el propio juez, no «inventaron» la Mayoría en un genuino esfuerzo por demostrar la amplitud de su poder. Afortunadamente para nuestras pretensiones de indagar sobre la efectiva existencia de dicha organización, ésta quedó comprobada por una serie de documentos internos emanados de la propia institución, principalmente correspondencia firmada por las máximas autoridades de la Mayoría y algunos de sus subalternos.

Además de la correspondencia interna, la propia lectura de las declaraciones judiciales revela la total falta de parte del juez por intentar acomodarlas o hacerlas calzar artificialmente. En éstas se advierten las imprecisiones y alteraciones cronológicas de quienes intentaban reconstruir retrospectivamente la secuencia de hechos, la parcialidad de las versiones a la hora de referirse a un determinado acontecimiento, la fragmentación de la información proporcionada, la descripción minuciosa de algunos eventos y la total omisión de otros. Pese a ello, tras unir todas las piezas dispersas del rompecabezas, es posible descubrir la coherencia interna que las anima, como sólo puede ocurrir cuando se ha respetado la integridad de los testimonios sin intentar alterarlos.

La única interferencia claramente perceptible es la natural actitud de algunos de los acusados, quienes, no obstante haber sido las máximas autoridades de la Mayoría, intentaron de diferentes maneras evadir toda su responsabilidad, o parte de ella, tergiversando o minimizando la naturaleza de sus actividades personales, o evaluando en términos moralmente negativos la labor de la organización de la que habían formado parte.

Todo hace pensar que esta sociedad de brujos no correrá la misma suerte —aunque estuvo a punto de hacerlo— que la sufrida por los aquelarres europeos, cuya existencia se pierde en la incertidumbre, ya sea que se los considere como encuentros orgiásticos de marginales, desadaptados y reprimidos sexuales, supervivencias de antiguos ritos y danzas precristianas, visiones obtenidas a partir del uso de alucinógenos o bien retorcidas fantasías de una sociedad obsesionada por Dios y el demonio. La Mayoría efectivamente existió y su vida transcurrió, como cualquiera otra institución humana, envuelta en luchas internas, rivalidades personales y ambiciones de poder.

Primera Parte

Orígenes de la Brujería en Chiloé

En 1877, a finales del invierno, una docena de hechiceros se encontraban reunidos en una cabaña de la pequeña aldea de Tenaún. Constituidos como Mayoría y bajo la presidencia de Juan Esteban Carimonei, el secretario redactaba un importante nombramiento:

> «En la nueva capital de Santiago, en el año de mil ochocientos setenta y siete años en el mes de Agosto con fecha 3 del actual, estando en sección estos Ilustres Diputados y señores Cabildos, estando en acordes con el Excelentísimo Presidente Colocudo hoy y sentado en la silla presidencial: Así vengo en colocar como Diputado de la Provincia Ñuble al señor don Manuel Quilaguilque para que desempeñe y ejerza públicamente a mandar desde esta fecha bajo el mandamiento de su mando, por lo tanto se le da el presente nombramiento por inciso de la ley en el artículo 19 y 21 y 23 para que lo respeten todos los mayores y menores de la Recta Provincia de esta capital de este despacho. Siguen las firmas por la Ley.- Juan Ignacio Millalonco.- Juan Antiguai.- Juan Carimonei.- Juan Bautista Chiguai.- Saturnino Hiucún.- C.C.S Coñuecar.-Juan Cristino Maricunimonei.- Dolores Carimonei.- Juliana Necul.- Francisco Habquén.-Pascual Carimonei.Antonio C., secretario» [8].

Dos semanas más tarde, el nuevo «Diputado del Ñuble» escribía a la Mayoría desde la isla de Linlin, informando acerca de sus gestiones:

> «En cumplimiento del decreto con fecha cinco del corriente, pasé a casa del mencionado Andrés Calviagne y asociado de dos testigos imparciales le notifiqué a que comparezca el veinte y dos del mismo ante el despacho del nuevo Presidente de la Capital de Santiago, cabecera y villa de Tenaún, Linlin, Agosto 17 de 1877.- Manuel Quilahuilque» [9].

Mucha distancia tendríamos que recorrer si quisiéramos trazar un camino que nos llevara de las brujas danzantes de los aquelarres europeos a los brujos reunidos en Tenaún. Comencemos, pues, por el principio.

Los Chono y los Huilliche

La población indígena chilota tuvo su origen en la fusión de varios grupos étnicos que llegaron al Archipiélago de Chiloé en oleadas migratorias sucesivas. En tiempos remotos llegó desde tierras fueguinas un pueblo nómade canoero, emparentado con los qawáshqar o alacaluf, que se dedicaba preferentemente a la pesca y recolección. Los chono remontaron el Golfo de Penas y establecieron su territorio en el archipiélago actualmente conocido como de Los Chonos, las Islas Guaitecas y el Archipiélago de Chiloé, llegando incluso a incursionar en el Canal de Chacao.

Los chono, que ocuparon el área suroriente del Archipiélago de Chiloé, recibieron de los huilliche, sus vecinos de más al norte, el nombre de payo. En términos materiales, su cultura era muy parecida a la de los qawáshqar. Eran ave os navegantes, expertos nadadores y buceadores, recolectores d laya y mar, además de pescadores y cazadores acuáticos. Su dieta estaba constituida por mariscos, peces, crustáceos, algas, aves, nutrias, lobos y ballenas varadas. Practicaban la cocción de sus alimentos con piedras calientes. También recolectaban hongos, bayas, papas y apio silvestre. Por razones aún no del todo claras, vivían prácticamente desnudos, con tan sólo una capa de cuero que les cubría la espalda.

La grasa de animal con que cubrían sus cuerpos y la adaptación de sus organismos a la rigurosidad de su entorno natural les permitían soportar las temperaturas extremas. Aunque acostumbraban depilar todo su cuerpo, los ancianos y chamanes solían dejar crecer su barba (de ahí el nombre huilliche de «payo», hombre barbado). Se guarecían en pequeños toldos, construidos con una armazón de varillas y recubiertos con ramas, hojas, pasto, cortezas y pieles.

Debido a su aculturación con el pueblo huilliche, los chono que se asentaron en el sur de la Isla Grande de Chiloé —es decir, los payo—, transformaron sus antiguas canoas en «dalcas» construidas con tablones de madera, incorporaron a sus sistemas de pesca los corrales hechos de varillas y comenzaron a practicar una agricultura rudimentaria. Este proceso de lenta fusión cultural —quizás también étnica— se aceleró notablemente a la llegada de los españoles, debido a la política de reducciones implementada por los jesuitas.

Desde muy antiguo, los chono debieron compartir el territorio del archipiélago con otro grupo étnico proveniente del norte. Debido a la proximidad de la Isla Grande con el continente y al manejo que tenían de embarcaciones menores, los huilliche pudieron cruzar fácilmente el Canal de Chacao y asentarse en gran parte de la Isla, especialmente en su borde nororiental. Era un pueblo semisedentario y agroalfarero, que practicaba una agricultura simple, a base de roza, quema y un palo de plantar. Su cultura era similar a la de los mapuche y huilliche el continente, aunque con algunas particularidades propia e un pueblo que vivía tanto de la tierra como del mar. Para fertilizar sus campos, los huilliche de Chiloé usaban algas marinas.

Su principal producto cultivado no era el maíz —como en el continente—, sino que la papa, de la cual tenían una gran variedad. También cultivaban granos, como el mango, la quínoa, el langco y la teca, además del maíz, que servían para elaborar harina y bebidas fermentadas. Habían domesticado la llama —conocida por los españoles como «oveja de tierra»—, la que les proporcionaba lana, leche y, en ocasiones muy especiales, carne. Complementaban su dieta con la recolección de hongos, frutos, algas y mariscos. En la pesca utilizaban redes, anzuelos y especialmente el sistema de corrales. A diferencia de los chono, no practicaban el buceo. Se dedicaban también a la confección de tejidos de lana y a trabajar la madera. Sus viviendas eran parecidas a las rucas de los mapuche, aunque en algunos casos utilizaban tablas.

El encuentro de los chono y los huilliche no estuvo exento de conflictos. Desde el norte de la Isla, los huilliche acostumbraban a organizar incursiones al territorio frecuentado por los chono, con el objeto de capturarlos y someterlos a la esclavitud. Lo mismo hacían

los chono en contra de los huilliche y los propios qawáshqar. A la llegada de los españoles, estas acciones se incrementaron a fin de satisfacer las demandas tanto de encomenderos y mercaderes como de misioneros jesuitas. A pesar de estos conflictos, el contacto entre ambas etnias fue más bien pacífico. El intercambio cultural hizo de los agricultores huilliche un pueblo navegante y de los canoeros payo un pueblo agricultor. Este proceso de aculturación se aceleró bajo el dominio español, dando origen a un peculiar pueblo de agricultores navegantes. La cultura predominante fue la huilliche. Su lengua, el veliche (corrupción española de huilliche), variante local del mapudungun, acabó por imponerse en el archipiélago. La lengua de los chono, en cambio, fue desapareciendo paulatinamente y sólo sobrevivió en el vocabulario toponímico. El nombre de la mayor parte de las islas y caseríos del archipiélago proviene de esa lengua ya desaparecida: Abtao, Achao, Alao, Apiao, Caguach, Chacao, Chaulinec, Linao, Lin Lin, Quenac, Quinchao, Tac, entre muchos otros.

Debido a lo inhóspito y abrupto de la costa occidental de la Isla Grande y a la sierra boscosa que la atraviesa de norte a sur, la población huilliche se concentró mayoritariamente en las costas que daban al oriente, mientras que los chono prefirieron las decenas de islas e islotes de los mares y canales interiores, quedando despobladas la costa del Pacífico y la zona central de la Isla Grande.

Más allá del archipiélago propiamente tal, las etnias huilliche y chono conformaron una gran zona geográfico cultural que limitaba al norte con el Canal de Chacao —e incluso un poco más al norte, hasta el río Maullín—, al este con la Cordillera de los Andes y al sur con el Golfo de Penas. Al igual que en la actualidad, el clima era de tipo marítimo lluvioso, con alta humedad, temperaturas bajas pero templadas, días predominantemente nublados, alto grado de pluviosidad y fuertes vientos del oeste.

La accidentada geografía estaba conformada por boscosas cadeñas montañosas de no mucha altura, que hacia el oriente iban dando paso a suaves lomajes, valles interiores, lagunas, pantanos, ríos y riachuelos de escaso torrente y, más allá todavía, a ensenadas, bahías, penínsulas, islas, canales y mares, habitualmente tranquilos, pero a veces azotados por violentas tormentas. Espesos bosques cubrían vastas zonas de la Isla Grande, con abundancia de

árboles, arbustos, hierbas y líquenes que en conjunto conformaban lo que se ha dado en denominar selva fría. Entre los árboles de origen autóctono se destacaban el alerce, el ciprés, el mañiu, el roble, el tepú y el avellano, entre varios otros. La fauna terrestre era menor y no muy variada, a diferencia de la fauna marina, rica en mamíferos, peces, mariscos y crustáceos [10].

Religiosidad Aborigen

Dos de los principales aportes de la etnia huilliche a la conformación de la cultura chilota fueron su sistema de creencias religiosas y sus prácticas chamánicas. Aunque el tema no ha sido estudiado en profundidad, existe consenso en torno a que la cultura huilliche de Chiloé no guardaba mayores diferencias con la cultura mapuche-huilliche del continente, especialmente en lo que respecta a sus manifestaciones religiosas. De acuerdo a su concepción del mundo, todo lo existente tenía un espíritu o estaba animado por uno de ellos, incluyendo animales, árboles, plantas, volcanes y cometas.

Entre los espíritus benignos o seres espirituales favorables, el principal era Ngenechen, al menos en la región de la Araucanía. Su presencia dentro de la cultura mapuche es, al parecer, relativamente tardía y algunos autores estiman que es producto de la creencia cristiana en un ser supremo. A diferencia del dios cristiano, Ngenechen era un ser superior, de características tanto masculinas como femeninas. Aunque participaba activamente en la vida de los hombres —tanto por iniciativa propia como en respuesta a las rogativas, no era omnipotente ni omnisciente. Los restantes espíritus eran de diversa importancia, dependiendo de su carácter regional, local o familiar.

Los antepasados, especialmente los jefes y guerreros, también se convertían en espíritus, al igual que los machi que fallecían, los cuales se convertían en machi celestes. En eterno combate con los espíritus benignos, se encontraban las fuerzas del mal, dañinas o desfavorables. El principio del mal recibía el nombre de wekufü, una fuerza o espíritu invisible que hacía daño y que también era la causa material de las enfermedades.

Aunque ocasionalmente los wekufü actuaban por sí mismos, en forma independiente, usando su propio poder, lo más habitual era que estuvieran bajo el control de un kalku o brujo hechicero. Este, sin embargo, corría el riesgo de morir si sus poderes no eran suficientemente fuertes como para protegerse de la fuerza maligna que estaba tratando de dirigir hacia otra persona.

Por sí mismos o mediante la participación de un kalku, los wekufü podían asumir diversas formas, tanto materiales como espectrales. Podían transformarse en animales, los cuales se caracterizaban por aparecer en lugares inesperados, en condiciones extrañas, tener un tamaño distorsionado, ser deformes o antinaturales. Los más conocidos eran el chonchon —ave con cabeza humana, generalmente la de un brujo— y el waillepen, una combinación de oveja y vaca [11].

La variedad de estos animales monstruosos era muy amplia y su peligrosidad dependía de las circunstancias en que eran vistos. En el caso de las aves extrañas, generalmente éstas eran de mal agüero. Los animales fantásticos o monstruosos succionaban casi siempre la sangre de sus víctimas, las que debido a la contaminación sufrida quedaban en peligro de convertirse en espectros chupasangres, a menos que interviniera un machi.

Los wekufü también asumían la forma de fenómenos naturales extraños, como los cherufe, bolas de fuego, cometas o estrellas que caían del cielo. Los

huilliche-mapuche

creían que éstos estaban animados de espíritus malignos y que podían ser controlados por los brujos.

Una tercera forma en que los wekufü se hacían visibles era como espectros o fantasmas. Generalmente eran espíritus ancestrales que habían sido contaminados por el mal y caído bajo la influencia de un brujo. Los wekufü espectrales más comunes eran los witranalwe y los anchimallén. Los primeros se aparecían en forma de grandes figuras humanas de rasgos faciales muy acusados y vestidos con túnicas blancas o negras. Generalmente galopaban montados a caballo durante la noche. A veces eran descritos como jinetes sin cabeza o como «jinetes de huesos». Los anchimallén, en tanto, eran espectros de niños que caminaban a lo largo de los caminos apartados o atravesando los bosques, generalmente vestidos de

blanco y de apariencia luminosa. Se aparecían también en forma de un resplandor, fulgor o bola de fuego y, en general, podían adoptar la figura de cualquier animal. A pesar de que los anchimallén son descritos a veces como juguetones y curiosos, tanto ellos como los witranalwe eran espectros chupasangre que atacaban preferentemente de noche. Los kalkú podían crearlos mediante un rito mágico que tenía como elemento principal el hueso de un cadáver de adulto o de niño, según fuera el caso [12].

En estrecha relación con este mundo espiritual, existían dentro de la sociedad

mapuche-huilliche

dos categorías de personas que tenían el poder de ejercer un cierto control sobre las fuerzas sobrenaturales. Quienes recibían su poder de los espíritus celestes eran llamados machi; quienes, por el contrario, estaban ligados a las fuerzas malignas, recibían el nombre de kalku.

Dentro del sistema religioso mapuche, los machi ocupaban —y aún ocupan— un lugar preponderante. El machi o chamán mapuche era una persona dotada de poderes espirituales —o, si se prefiere, capacidades psíquicas— especiales, que le permitían tomar contacto con el mundo celeste y comunicarse con los espíritus, usando el trance como vía de comunicación. El estado de éxtasis era alcanzado mediante la autosugestión, el golpeteo rítmico de su tambor, la danza, la aspiración de tabaco y eventualmente el uso de ciertos alucinógenos.

En sus rituales, el machi contaba con uno o varios espíritus auxiliares, frecuentemente ancestros familiares. Producido el trance, el alma del machi salía de su cuerpo en un viaje de ascensión celeste y se comunicaba con Ngenechen. En otras ocasiones, el espíritu auxiliar entraba en el cuerpo del machi, hablaba por su boca y hasta podía responder preguntas.

Entre las funciones más importantes del machi estaban la de combatir las fuerzas sobrenaturales malignas, evitar el daño que provocaban y restaurar la salud mediante ritos mágico curativos; establecer una buena relación con los espíritus de los antepasados, cuya mala disposición podía ser fuente de debilidad y de tensión en la comunidad; y encabezar, en el marco del Nguillatún, una solemne ceremonia que consistía en un sacrificio y posterior

rogativa mediante la cual la comunidad pedía algún favor especial a Ngenechen. Generalmente eran efectuados después de malas cosechas, sequías, excesos de lluvia o cualquier otra calamidad. En esta ceremonia, los machi se comunicaban con Ngenechen y, después de salir del trance, transmitían su disposición favorable o desfavorable respecto a la comunidad.

El chamanismo, tal como lo hemos descrito, se haya presente en numerosas culturas de Asia septentrional y central, India, Indonesia y América, desde la región ártica hasta Tierra del Fuego. Aunque estas culturas presentan cosmovisiones religiosas muy diferentes entre sí, sus prácticas chamánicas, en cambio, son en gran medida coincidentes. Ad. E. Jensen plantea que la función social del chamanismo es ofrecer una respuesta concreta e inmediata ante situaciones límites, como la enfermedad, las plagas, la sequía, la hambruna y la mortandad, Además de los rituales mágicos de curación —los cuales describiremos más adelante—, el chamanismo ofrece una «vivencia anímica, que libera a la colectividad de un peso que la oprime», «un sentimiento de liberación del mal que [la] afecta».

Al respecto, Jensen cita el caso de las sesiones de chamanes esquimales que se celebran ante el peligro inminente de hambruna o de cualquier otra calamidad. En esas ocasiones, el chamán que vuelve de su trance exige, y «en caso necesario obtiene violentamente por medio de una inquisición penetrante e inexorable», la confesión pública de las violaciones de los tabúes, logrando de ese modo convertir «el estado de ánimo de la comunidad, dominado por el temor de una catástrofe inminente, en un sentimiento de liberación que se comunica a todos y les confiere nueva confianza» [13].

Para entrar en el estado de éxtasis e iniciar su viaje de ascensión celeste, los chamanes mapuche utilizaban un tamborcillo ceremonial que simbolizaba el universo y que recibía el nombre de kultrún.

El otro símbolo característico de los machi era el rewe, un poste sagrado de madera, que podía ser de canelo, laurel o maqui, y que era usado para entonar plegarias y alcanzar el éxtasis. En su parte superior y posterior estaba tallada una figura humana y por delante, una serie de muescas o escalones por donde subía el machi. Para

facilitar su ascensión, el rewe era enterrado con una cierta inclinación hacia atrás. En su parte alta, equilibrado en una estrecha plataforma, el machi alcanzaba el trance y muchas veces caía hacia atrás, debiendo ser recibido por sus asistentes. Debido a su carácter sagrado, los machi eran los únicos autorizados para plantar un rewe.

Dentro de sus múltiples funciones, los machi destacaban especialmente por sus prácticas mágico curativas mediante las cuales sanaban a los afectados de algún mal o enfermedad. De acuerdo a su sistema de creencias, en la génesis de toda enfermedad siempre estaba presente la voluntad de algún hombre o espíritu que quería hacer daño en forma premeditada. Aunque generalmente el mal era provocado por un brujo o hechicero, también podía deberse a la acción autónoma de espíritus malignos; a veces incluso eran los propios espíritus benignos quienes manifestaban al afectado su desagrado por no haber obedecido un mandato celeste.

Para sanar a los enfermos, los machi recurrían a una ceremonia especial denominada machitún. A través de determinados ritos mágicos, el uso del humo de tabaco y ciertos instrumentos como el kultrún y el sonajero, el machi llamaba a su arte, al poder que les permitía sanar, e invocaba a los espíritus familiares, instándolos a combatir bajo su dirección contra las fuerzas malignas, en una lucha de orden espiritual[14].

Una vez logrado el trance, los machi tomaban contacto con las fuerzas sobrenaturales que le ayudarían a averiguar la naturaleza de la enfermedad y a derrotar a los espíritus malignos que la estaban provocando. Durante el trance, o inmediatamente después de haber salido de ese estado, los machi eran interrogados sobre el origen de la enfermedad y el nombre del causante. En algunas ocasiones lo daban, provocando cruentas venganzas familiares; precisamente para evitar estas trágicas consecuencias, la mayoría de las veces preferían guardar silencio.

El propósito principal del machitún era, sin embargo, averiguar la naturaleza del mal, el tipo de tratamiento a seguir y las medicinas a tomar. El veneno, las flechas invisibles, el mal que había sido disparado, lanzado o tirado, era extraído bajo la forma de un objeto —una piedra, por ejemplo— o de un pequeño reptil, el cual era succionado de la piel del enfermo, con la boca. Las técnicas

de prestidigitación que el machi utilizaba en estas ocasiones eran un componente esencial del rito mágico mediante el cual era sacado el mal.

Otro tipo de curaciones involucraba el uso de animales —una oveja o un pequeño cerdo— que eran puestos muy cerca del paciente, de modo que sus bocas estuvieran próximas. Para que la enfermedad saliera del cuerpo del paciente, éste debía escupir en el hocico del animal. Una vez realizado este rito mágico, el animal contaminado era prontamente sacrificado. Cuando la enfermedad se había producido a causa de un mal espíritu que había robado el alma al enfermo, el machi debía concentrar sus esfuerzos en encontrarla y hacerla regresar, pues si no retornaba a tiempo al cuerpo, quedaría en manos de un brujo para siempre.

Estos ritos mágicos eran habitualmente acompañados con diversos tratamientos consistentes en hierbas medicinales de alto poder curativo y otras sustancias a las que se atribuían poderes más bien mágicos. Acostumbraban también componer huesos, hacer lavados intestinales e incluso existen algunos antecedentes no comprobados de ciertas operaciones de cirugía que habrían requerido un alto grado de especialización por parte de los machi que las habrían efectuado, como era el caso de la trepanación.

Respecto a la eficacia de los tratamientos de tipo mágico curativo, diversos estudios indican que uno de los componentes de la curación de cualquier enfermedad radica en el acto mismo de la medicación —independientemente de su contenido—, el cual ayuda al paciente a adquirir un sentimiento de dominio y control sobre la enfermedad y estimula al cuerpo para que logre una curación autónoma, autolimitando las condiciones de la enfermedad y superándolas a través del sistema inmunológico. Un factor importante de la curación simbólica es el efecto placebo de muchas medicinas, las cuales, sin importar su real eficacia, contribuyen al restablecimiento de la salud.

Otro elemento a considerar es el principio de que el solo acto de nombrar el problema tiene un efecto terapéutico. Los encantamientos son, en este sentido, formas de logoterapia, de cura por la palabra. Por otro lado, la esperanza de cura por parte del paciente pone en acción el poder curativo de la fe mediante la catarsis y la abreacción; es decir, el alivio de una emoción

suprimida al hablar de ella. Este principio de cura por la palabra funciona en la medida en que el terapeuta y el paciente comparten una misma cosmovisión del desorden que se está tratando. En otras palabras, la explicación que sobre su enfermedad se le dé al paciente debe ser congruente con su visión del mundo preexistente[15].

Podemos concluir, por tanto, que fueron sus conocimientos tradicionales acerca de la farmacopea y los efectos altamente terapéuticos de la curación simbólica los que permitieron a los chamanes legitimar su posición como curanderos ante sus respectivas comunidades, posición que de otro modo habría resultado difícil de sostener.

Cuando los pacientes estaban demasiado enfermos, el machi podía rechazar atenderlos, sin perder por ello prestigio ante la comunidad, argumentando que los familiares habían tardado demasiado en requerir sus servicios o que no poseía los poderes suficientes para curar enfermos en tal estado de gravedad. Si después de terminado el tratamiento, la enfermedad persistía, era indicio de que se trataba de un segundo wekufü, pues el primero ya había sido desalojado.

Cuando a pesar de los esfuerzos del machi los pacientes fallecían, su reputación no sufría mayor daño, a menos que sus fracasos se repitieran con cierta frecuencia.

Con respecto al monto de los honorarios, éstos eran altos. Podían ser pagados con gruesas sumas de dinero, cabezas de ganado caballar, ovino o bovino, joyas o incluso con parte de la cosecha.

Aunque algunos machi exigían por adelantado el pago de la totalidad de la suma, otros optaban por pedir tan sólo la mitad, A veces la cantidad a cobrar era revelada por el machi durante el trance. Los honorarios debían ser cancelados hubiera mejoría o no. Si se producía una recaída, los machi no volvían a cobrar y en caso de no pago, era creencia generalizada que podían incluso hacer morir al paciente.

Además de curar personas, los machi también «curaban» o «limpiaban» objetos, como las pelotas usadas en los juegos de chueca —o palin— y linao, los lazos, las armas, los tijerales de las rucas, los corrales, las siembras y el ganado.

Junto a los machi curanderos existían también los adivinos,

capaces de ver a distancia lo que estaba ocurriendo en Otros lugares y de conocer acontecimientos futuros. Para ello recurrían a diversos sistemas: la observación del agua contenida en una fuente, y en la cual se introducían objetos relacionados con lo que se deseaba conocer la observación de los movimientos de los objetos sostenidos por el adivino la comunicación con los espíritus, y la interpretación de sueños tenía que el adivino mientras dormía con su cabeza apoyada sobre un objeto que hubiera estado en contacto con lo que se deseaba encontrar o sobre el cual se quería conocer su porvenir. Podían conocer las vicisitudes de la guerra antes de que llegaran noticias sobre su desenlace, descubrir a los autores de los hurtos, informar sobre la localización de las cosas robadas o perdidas, diagnosticar —aunque no curar— enfermedades y revelar la identidad de quienes habían ingerido sin saberlo algún veneno o recibido una flecha invisible.

Además de estos poderes mágicos, los machi podían dar pruebas de gran capacidad para soportar el dolor mientras se encontraban en trance. En el transcurso de determinadas fiestas, los machi irrumpían con gran espectacularidad, dando carreras y saltos, simulando sacarse los ojos unos a otros, para luego volver a ponérselos, cortándose las narices y las orejas en forma aparente, bailando sobre el fuego con los pies descalzos, arrojando brasas sobre sus prendas y tragando tizones ardiendo [16].

Un tipo diferente de machi era el de los boquibuye o señores del canelo [17], quienes acostumbraban aislarse en las montañas, para comunicarse con los espíritus. Durante esos retiros vivían en cavernas, alejados de la comunidad, y vestían una indumentaria especial, por lo menos durante ciertos períodos.

Según el cronista Diego de Rosales, «para salir de su encerramiento, y dexar el habito», los boquibuye convocaban a fiestas de gran solemnidad, en las cuales se consumían grandes cantidades de carne y alcohol. Sobre sus funciones poco se sabe, salvo que su importancia política era muy grande, pues «mientras visten el trage (…) y están en su enserramiento, no puede ninguno mouer guerra, y de su consejo, y determinación pende el conseruar la paz, y el abrir la guerra». Su indumentaria especial consistía en un «habito largo, cabellera, corona, y laminas en la cabeza, pectoral de llancas en el pecho, y en las manos el ramo de Canelo, insignia

de paz» [18].

Al respecto, cabe señalar que tanto los machi especializados en la magia curativa como los boquibuye contaban con su propio tipo de canelo o boqui: el de los primeros tenía hoja ancha, de color verde intenso por un lado y blanquizco por el otro; el de los segundos tenía hojas de menor tamaño, de forma alargada, verde por una parte y color ceniciento por la otra. Esto confirmaría la distinta naturaleza de los machi y los boquibuye. Más adelante nos referiremos a un tercer tipo de canelo, con un uso muy diferente [19].

Para ser machi no había limitaciones de ningún tipo. Podían serlo tanto hombres como mujeres, fueran solteros o casados, no importando tampoco la edad en que se recibía el llamado vocacional.

No obstante lo anterior, quienes iniciaban su aprendizaje a edad temprana gozaban de mayor prestigio y poder, Éste aumentaba todavía más si entre sus antepasados se contaban otros machi. En el pasado eran, al parecer, los hombres quienes desempeñaban con mucha mayor frecuencia que las mujeres esta función. Los testimonios de los cronistas son coincidentes al respecto, Ya en el siglo XVIII, sin embargo, esta tendencia se había revertido, Actualmente son muy pocos los hombres que se desempeñan como tales.

Existen fuertes evidencias que indican que en épocas pasadas los hombres machi mantenían prácticas de travestismo y homosexualidad, Diversos testimonios establecen que vestían como mujeres, se dejaban crecer el cabello y vivían en pareja con otros hombres. En la actualidad, las prácticas homosexuales han desaparecido y el travestismo se circunscribe a las ceremonias chamánicas efectuadas en forma privada.

En cuanto a las mujeres machi, existen ciertos elementos que permiten presumir que en una época también practicaron el travestismo, vistiendo y hablando como hombres. Con respecto a prácticas de lesbianismo, existe la vaga posibilidad de que durante la ceremonia de consagración de las machi, a veces tuvieran lugar relaciones íntimas entre la machi iniciante y la iniciada. Queda por resolver, además, si las inclinaciones homosexuales predisponían a

convertirse en machi o si éstos, una vez consagrados, se iniciaban en este tipo de prácticas. [20]

El travestismo es una práctica que está presente en numerosas culturas de América, Asia, África y Oceanía. Ejemplo de ello son las ceremonias de iniciación tanto de jóvenes como de muchachas en África y Nueva Guinea. [21] En relación a la homosexualidad, podemos citar dos casos que presentan características similares a la de los chamanes mapuche.

El primero se refiere a los Ngaju de Borneo, cuya religiosidad estaba tan estrechamente relacionada con lo femenino que los hombres que asumían funciones dentro de ese campo también asumían el estatus femenino: vestían prendas y usaban el cabello a la manera de las mujeres, generalmente eran homosexuales o impotentes, y llegaban a casarse con hombres. Se pensaba que un hombre que había asumido la femeneidad era más eficaz que una mujer en la esfera de lo sobrenatural.

El segundo caso, referido a los Chukchi de Siberia, presenta un mayor grado de complejidad, pues existían cuatro niveles para llegar a convertirse en un chamán poderoso. En el primer nivel, el hombre adoptaba el corte de cabello femenino; en el segundo, usaba prendas de mujer; en el tercero, abandonaba todas sus pertenencias masculinas y tomaba a su cargo las labores femeninas, cambiaba su voz y su cuerpo asumía la debilidad de una mujer; en la etapa final, el hombre cambiaba de sexo, tomaba un amante y después de un tiempo, un marido. Podía incluso pretender dar a luz a niños [22].

Algunos antropólogos tienden a considerar que los chamanes se reclutaban principalmente no sólo entre homosexuales e impotentes, sino también entre histéricos y neuróticos. Tomando en cuenta que las alteraciones y anomalías de la vida sexual, incluyendo la impotencia física y mental, han sido asociadas a temperamentos neuróticos, llegan a la conclusión de que la vocación chamánica estaría íntimamente vinculada a personas con desequilibrio psíquico, de personalidad inestable, predispuestas al misticismo y el ascetismo. Los chamanes, por tanto, serían los primeros en beneficiarse de los efectos apaciguantes del trance y de la comunión con los seres sobrenaturales [23].

Otros investigadores, en cambio, han planteado que aquella

postura se explica en parte por un conocimiento superficial del importante papel que los alucinógenos desempeñan en las prácticas chamánicas: «las antiguas controversias sobre la personalidad y psicopatología de los chamanes se beneficiarán, sin duda, del examen serio de la capacidad que tienen los psicodélicos indígenas de transportar temporalmente a casi cualquier individuo a un estado distinto de conciencia» [24].

Debido a que la cultura mapuche asociaba las anomalías físicas a lo sobrenatural, también existió una estrecha relación entre la vocación chamánica y las deformaciones físicas. Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán tuvo oportunidad de conocer en el siglo XVII a un machi y lo describió como una persona de mala figura, de rostro «perverso» y que parecía un Lucifer en sus facciones; era «feísimo», con una nube en uno de sus ojos, muy pequeño de cuerpo, rengo de una pierna y uñas tan deformes que parecían cucharas; traía cabello largo, una mantichela de la cintura para abajo, al modo como vestían las mujeres, con una camiseta larga encima y —según Pineda aseguró— se acomodaba al oficio de mujer [25].

Independientemente de estas consideraciones respecto a la condición física y psíquica de los chamanes, Alfred Métraux se ha encargado de aclarar que el chamanismo, incluso si era practicado por neuróticos, no era de ninguna manera una manifestación patológica, sino una técnica de comunicación con el mundo de los espíritus, que no tenía nada de anormal a los ojos de la comunidad. Por otra parte, los chamanes se mostraban muy escrupulosos en el ejercicio de su arte. Muy rara vez rechazaban tratar a un paciente y asumían con celo y energía las agotadoras sesiones de trance, las cuales requerían un considerable esfuerzo físico [26].

En el mismo sentido se pronuncia Mircea Eliade, al plantear que, «psicópatas o no, los futuros chamanes tienen que someterse a ciertas pruebas de iniciación y recibir una instrucción en ocasiones extremadamente compleja. Sólo esta doble iniciación —extática y tradicional— es la que convierte a un neurótico fortuito en un chamán reconocido por la sociedad». Agrega que «no tiene nada de sorprendente que determinadas enfermedades aparezcan casi siempre en relación con la vocación de los

hombres-médico.

El hombre religioso, como el enfermo, se siente proyectado sobre un

nivel vital que le revela los datos fundamentales de la existencia humana; esto es, la soledad, la inseguridad y la hostilidad del mundo que le rodea. Pero el mago primitivo, el

hombre-médico

o el chamán no es sólo un enfermo: es, ante todas las cosas, un enfermo que ha conseguido curar, y que se ha curado a sí mismo». Afirma, por último, que la instrucción teórica y práctica que va aparejada a la iniciación chamánica es «demasiado complicada para ser accesible a un neurótico» y que los chamanes, aparentemente tan parecidos a los epilépticos e histéricos, «dan prueba de una constitución nerviosa superior a la normal, por cuánto logran concentrarse con una intensidad inaccesible a los profanos, resisten esfuerzos agotadores, dominan sus movimientos extáticos, etcétera»[27].

La iniciación de los machi era larga, penosa y los honorarios que se debían pagar por el aprendizaje eran altos[28]. Era, además, una decisión peligrosa, pues los machi eran temidos y siempre existía la posibilidad de que los acusaran de brujería. La vocación era recibida mediante revelaciones sobrenaturales o mensajes del más allá, los cuales llegaban a veces en forma de voces, visiones o a través de sueños. Junto con la revelación, llegaba la advertencia de que si no se acataba el llamado se sufrirían graves daños o incluso la muerte.

A veces, eran otros machi los encargados de advertir el peligro que se corría en caso de rehusar el llamado. Estos sueños, visiones o revelaciones casi siempre se producían en el transcurso de alguna enfermedad grave y dolorosa, siendo los propios pacientes quienes descubrían que su dolencia no era más que una advertencia y que para sanarse debían convertirse en machi. Muchos de quienes recibían el llamado vocacional eran descendientes, por línea materna, de chamanes ya fallecidos. Aunque no era un requisito indispensable, el heredar el espíritu de los antepasados y recibir de ellos su poder les daba un prestigio considerable.

La naturaleza sobrenatural de las revelaciones vocacionales generalmente provocaba que, en un principio, la familia sospechara de su verdadero origen. Siempre cabía la posibilidad de que el llamado fuera engañoso y proviniera en realidad de un wekufü. La principal preocupación de los padres era que su hijo o hija hubiera

sido embrujado y terminara convirtiéndose en un
kalku-machi
o
wekufü-machi
que tuviera comunicación con los malos espíritus. Para lograr el asentimiento de los padres era necesario que quienes habían recibido el llamado demostraran gran seguridad y convencimiento de que su vocación era auténtica. La opinión favorable de uno o varios machi también era fundamental [29].

Para comenzar el aprendizaje, el aspirante debía buscar un machi experimentado, a quien se le debía pagar por adelantado. Aunque ciertos ritos secretos se efectuaban en cuevas y lugares ocultos, la mayor parte del aprendizaje se realizaba practicando junto al machi, en calidad de asistente, para lo cual debía irse a vivir a su casa. Allí aprendía a diagnosticar enfermedades y a conocer las plantas medicinales, los ritos mágico curativos, las invocaciones, los distintos tipos de baile y de canto, el uso del kultrún y el sonajero, las técnicas de inducción del trance para comunicarse con los espíritus y la ventriloquia para que los espíritus pudieran hablar a través suyo con una voz propia.

La consagración de un nuevo machi se realizaba a través de una ceremonia especial de carácter público llamada machiluwun. Allí los machi consagrantes se hacían incisiones en los dedos pulgar e índice de ambas manos y lo mismo hacían con los iniciados, Luego unían sus dedos de modo que su sangre penetrara en el nuevo machi. Idéntico ritual se efectuaba con sus lenguas; la sangre del maestro era recogida y vertida en la herida del discípulo. En la fiesta de consagración, los maestros cumplían con el rito de intercambiar simbólicamente sus ojos y su lengua con sus discípulos, como una forma de renovar sus órganos y de transmitir mágicamente su poder.

Tan importante como el machiluwun era el neiku rewe, la ceremonia anual de renovación de poderes de los machi. Tenía al parecer un carácter secreto. Se efectuaba de preferencia durante el solsticio de invierno, en un lugar distinto a los habituales, y la asistencia estaba aparentemente restringida a los machi. En esta ceremonia, uno de los chamanes asistentes asume el papel de un difunto. Su cuerpo es pintado de rojo y negro, untado con sangre y

cubierto con hojas. Se presentan luego unos enmascarados —representando seguramente a entes sobrenaturales—, quienes cantan describiendo el mundo de los espíritus. Posteriormente, el muerto resucita y eleva sus plegarias al cielo. Todos los objetos usados en la ceremonia son escondidos, evitando que alguien los vea.

Aunque esta ceremonia ha sido interpretada como un simulacro de curación chamánica, parece evidente que se trata de un antiguo rito de muerte simbólica, actualmente perdido, que en su origen debió formar parte del machiluwun, la ceremonia de consagración.

Similares prácticas se pueden encontrar entre los hombres-medicina de la isla Car, en el archipiélago Nicobar, Golfo de Bengala. En la ceremonia de iniciación chamánica, el neófito es tendido en el suelo y cubierto con hojas y ramas, clara indicación de su inhumación simbólica. En su cabeza son colocadas plumas de ala de gallina, señal de las capacidades místicas del iniciado o bien de su vuelo hacia el mundo sobrenatural [30].

La muerte simbólica como rito de iniciación chamánica se expresa, dependiendo de cada cultura, de múltiples formas: una enfermedad peligrosa de carácter vocacional, los sueños letárgicos, el cambio de personalidad del iniciado, su muerte a manos de otros chamanes en un combate ritual, su lapidación ritual, su entierro simbólico, la apertura de su vientre, la renovación de sus órganos, su descuartizamiento, el descarnamiento de sus huesos, el devoramiento de su cuerpo por espíritus animales y el vuelo extático a las regiones celestes o al inframundo, entre las variantes más importantes.

Tras la muerte simbólica del iniciado y de su contacto con lo sobrenatural, éste renace a la vida como un nuevo hombre dotado de poder.

En el caso de la cultura mapuche, además de la inhumación simbólica durante el neiku rewe, se observan entre los machi otros rastros de muerte iniciática. La enfermedad como llamado vocacional puede ser considerada como una forma de sufrimiento, muerte y resurrección, a través de la cual el iniciado renace como nuevo hombre. Esta renovación se advierte más claramente en el antiguo rito de intercambio simbólico de la sangre durante la

ceremonia de consagración. Lo mismo puede decirse respecto al intercambio ritual de Ojos y lengua. A juicio de algunos autores —Métraux, Eliade—, estos ritos tenían antiguamente su complemento y prolongación —en cuanto renovación mística de su cuerpo— en la apertura del pecho y del vientre para el cambio de los órganos internos del iniciado.

Remanentes de estas prácticas rituales se encontrarían, siempre a juicio de estos autores, en determinadas técnicas de curación descritas por los cronistas que incluirían, no ya el tradicional método de succión de la enfermedad materializada en algún objeto patógeno, sino la apertura del cuerpo del enfermo, dejando a la vista sus entrañas y su hígado, para así sacar su mal. Esta técnica de extracción del mal sería, por tanto, la aplicación aberrante en el plano de los métodos curativos de un conocido rito de iniciación presente en otras culturas y que en el caso mapuche estaba a punto de perderse[31]. Sobre estos rituales de muerte iniciática, volveremos más adelante.

En el kalku se encontraba el opuesto del machi. Bajo ese término se designaba al brujo, hechicero o mago negro que controlaba y ponía en acción a los espíritus del mal[32]. Su magia negra la practicaba al servicio de un cliente que pagaba sus servicios o para su propio beneficio. Al igual que el machi, el kalku recibía su vocación y su poder a través de sueños, visiones y revelaciones o como herencia de antepasados que habían sido kalku. Las personas también podían convertirse en kalku a causa de una desgracia, con motivo de una enfermedad infecciosa que los hubiera contaminado o debido a que un brujo les había capturado su alma.

Se suponía que los kalku se reunían en cuevas o en la profundidad de los bosques. Para hacer daño, utilizaban tanto a los espíritus del mal —o wekufü— como a las almas de las personas muertas que habían sido contaminadas. Usaban también los cabellos, las uñas y los dientes de las personas a quienes pensaban lanzar algún mal. De ahí que los mapuche eviten cortarse el pelo y las uñas ante extraños y prefieran extraerse ellos mismos sus dientes[33].

Los brujos podían hacerse invisibles o transformarse en aves y animales, de preferencia perros y chonchones (búhos con cabeza humana)[34]. Debido a esto, los mapuche ponían especial cuidado

en alejar a los perros de las ceremonias y rituales sagrados. Cuando un kalku fallecía, se decía que también un perro moría. En realidad, era sólo su cuerpo el que moría, pues su espíritu continuaba existiendo y podía ser tomado por otro brujo.

La identidad de los kalku era generalmente desconocida. Las sospechas sobre quiénes podrían ser los causantes de algún mal recaían en las personas que habían sido vistas cerca del lugar donde había ocurrido una desgracia. A veces esto era suficiente para que los acusados fueran obligados a abandonar la comunidad o mantenidos al margen de ella. Las acusaciones generalmente afectaban a las mujeres viejas, solteras o viudas sin el apoyo de hijos mayores, y mujeres que no tenían parentesco sanguíneo con la comunidad y que se habían integrado a ella a través del matrimonio. También podían ser víctimas de este tipo de acusaciones los hombres y las familias con los cuales no se tenía relación familiar, que eran desconocidos o que pertenecían a otras comunidades, y los extranjeros o winka, incluyendo a los chilenos y otras personas blancas, principalmente misioneros extranjeros [35].

Es decir, las acusaciones de brujería se canalizaban tanto hacia los miembros más débiles de la comunidad como a los ajenos a ella, Esto último seguramente tuvo una particular importancia en la zona fronteriza de la Araucanía, en donde dos diferentes culturas y sociedades estuvieron por largo tiempo en difícil contacto. Cabe hacer notar, además, que entre quienes eran acusados de brujería se encontraban también los mapuche que tenían demasiada tierra, No se puede descartar, por tanto, la posibilidad de que el resentimiento social haya sido otro de los motivos que permiten explicar las acusaciones de brujería dentro de las comunidades mapuche [36].

En algunas ocasiones, lejos de limitarse a expulsar a los sospechosos de brujería, las acusaciones dieron origen a violentas persecuciones y ejecuciones [37]. En aquellos casos en que las víctimas eran de otras localidades, estos hechos provocaron a su vez represalias por parte de los familiares afectados, generando una dinámica de violencia que terminaba en sangrientos combates entre las comunidades involucradas.

En otros casos, la persecución y muerte de los kalku adquiría una connotación mágica. En ceremonias especiales, ante toda la comunidad presente, el machi realizaba diversos ritos mágicos y

bailes desenfrenados, tras lo cual caía en trance. Al despertar, el machi revelaba el nombre del veneno y del envenenador, explicando que había tomado la forma de un determinado animal. Tras ser descrito en sus señas particulares, éste era identificado, capturado y sacrificado [38].

Conquista y Colonización

A mediados del siglo XVI se inició una nueva oleada migratoria, compuesta esta vez por españoles en plan de conquista y colonización. Las primeras expediciones de exploración fueron las de Cortés Ojeda en 1553, Juan Bautista Pastene en 1554, Villagra en 1556 y García Hurtado de Mendoza en 1558. En 1567, un fuerte contingente militar de 150 hombres, al mando de Martín Ruiz de Gamboa, cruzó el canal de Chacao con el objeto de conquistar la Isla Grande y someter a la población indígena. Para realizar esta empresa existió, en primer lugar, una razón de orden geopolítico y estratégico, pues había preocupación por controlar el Estrecho de Magallanes y apoyar militarmente la zona de Valdivia y Osorno en contra de ataques indígenas y de potencias extranjeras.

Por otra parte se encontraban las razones económicas que impulsaban a todo conquistador español. En este caso, existía la creencia de que en la Isla abundaban la plata y el oro. Más importante todavía era la crónica falta de mano de obra que afectaba a la zona central de Chile a raíz de la drástica disminución de los indígenas encomendados producto de las epidemias y la sobreexplotación. La «dócil y abundante» población aborigen de Chiloé pasó a constituir, por tanto, un importante objetivo en cuanto fuente de abastecimiento de mano de obra.

Tras la fundación de Santiago de Castro en 1567 por Ruiz de Gamboa, comenzó la inmediata repartición de mercedes de tierra y encomiendas. Las primeras fueron asignadas en la franja del litoral septentrional y oriental de la Isla Grande y las islas adyacentes. El centro, oeste y sur de la Isla quedó, en cambio, al margen de la ocupación efectiva. Las encomiendas, en tanto, estuvieron compuestas mayoritariamente por indios huilliche. No estaban

obligados a tributar los caciques y sus hijos primogénitos, los menores de quince años y mayores de cincuenta, las mujeres casadas y los indios reyunos de Calbuco y Abtao[39]. Posteriormente también fueron exceptuados de esta obligación los fiscales y patronos de las iglesias y capillas fundadas por los jesuitas. Estas disposiciones, sin embargo, se respetaron sólo parcialmente. Los intentos por incorporar a los chono y otros canoeros nómades al sistema productivo de los españoles resultaron infructuosos, aun en aquellos casos en que fueron obligados a establecerse en las reducciones de los jesuitas. En una época tardía, los reyunos huérfanos comenzaron a ser asignados a los militares. Los jesuitas, por su parte, debido a que no podían recibir encomiendas, se beneficiaron mediante el sistema del «depósito».

Aunque la encomienda suponía tributo y no servicio personal, en la segunda mitad del siglo XVI la mano de obra indígena fue utilizada tanto en el servicio doméstico como en la economía de subsistencia —cultivo de la tierra, ganadería, pesca, recolección de mariscos— y, en menor medida, en la explotación de algunos lavaderos de oro.

La insatisfacción de los españoles debido al poco valor de las tierras asignadas y al excesivo alejamiento del resto de las posesiones españolas, se agudizó notablemente después del levantamiento general

mapuche-huilliche

en 1598 que destruyó las ciudades españolas al sur del río Bío Bío. Hasta entonces, el territorio de Chiloé, a pesar de su pobreza relativa, constituía lo que el historiador Rodolfo Urbina ha denominado «frontera abierta», una zona expansiva, relacionada estrechamente con Valdivia y especialmente Osorno, constituida en avanzada extrema de un proceso de conquista y colonización.

Después de la rebelión de 1598, Chiloé quedó aislado del resto del Reino y su posesión por parte de la Corona sólo quedó justificada por razones geopolíticas y estratégicas. A principios del siglo XVII, nuevas migraciones llegaron desde las destruidas ciudades de Valdivia y Osorno, incluyendo algunas congregaciones religiosas. Por otra parte, un fuerte contingente militar fue enviado para custodiar los fuertes de Calbuco y Carelmapu, establecidos en 1602 y 1603, respectivamente. Gran parte de esta nueva población, sin

embargo, era flotante, en continuo movimiento hacia la zona central. Los reiterados intentos por abandonar Chiloé hicieron que las autoridades se vieran obligadas incluso a prohibir la salida de sus vecinos.

En esta época de crisis, los españoles comenzaron a comerciar con la mano de obra indígena, trasladándola a los mercados del norte. Esto fue posible, en gran medida, debido a que la esclavitud fue autorizada en 1608 para todos los hombres mayores de diez años y medio y mujeres mayores de nueve años y medio que fueran tomados y capturados en guerra. Chiloé se convirtió en centro proveedor de esclavos para las faenas mineras y agrícolas de Chile y Perú. Especialmente exitosas fueron las malocas o campeadas efectuadas contra los cunco (huilliche de Carelmapu), los poya y los chono. Otro sistema utilizado fue la venta de indígenas, incluyendo sus familias, a través de fraudulentos contratos de alquiler.

Debido a las enfermedades, el trabajo excesivo, el comercio de esclavos y los contratos de alquiler, se produjo a fines del siglo XVI y primeros años del XVII un fuerte descenso de la población indígena, la que disminuyó de cincuenta mil indígenas en la época de Ruiz de Gamboa a cerca de veinte mil. La falta de nuevas migraciones provocó, por otra parte, que la población blanca no lograra remontarse más allá de unos mil habitantes.

La escasez de mano de obra para las faenas del bosque y la agricultura determinó que, en 1620, una ordenanza real estableciera que todos los indios que habían sido cogidos en guerra de malocas en Chiloé quedaban libres. La venta de esclavos, sin embargo, continuó realizándose, pues era una de las principales entradas para los españoles. Debido a la sobreexplotación y las denuncias de maltrato hechas por algunos religiosos, se dictaron además algunas leyes especiales de protección a los indios encomendados.

La Tasa de Esquilache de 1620 determinó que todos los hombres mayores de 18 y menores de 65, que no hubieran sido tomados en armas, debían pagar un tributo anual de nueve pesos y dos reales. Para poder pagar este tributo en dinero, debían trabajar para su encomendero durante nueve meses al año a cambio de un salario diario de un real y un cuartillo, sin derecho a comida. Divididos en tres turnos, los indios de cada encomienda debían en realidad

trabajar sólo tres meses, de 23 días hábiles cada uno.

Al igual que la ordenanza de 1620, la Tasa de Esquilache tampoco fue aplicada. Los indios encomendados debieron trabajar los nueve meses completos, sin respetar los turnos. Los indios rebeldes, en tanto, debido a que ya no podían ser esclavizados, fueron sometidos al régimen de «depósito», un castigo de servidumbre obligatoria que se aplicó a los indígenas capturados.

Aunque debían ser cogidos en armas, los jesuitas aplicaron este sistema a todos los chono y qawáshqar que se resistían a establecerse en sus reducciones.

Los misioneros jesuitas arribaron a Chiloé a comienzos del siglo XVII. Venciendo numerosas dificultades, emprendieron una exitosa evangelización de la población indígena, utilizando para ello la lengua veliche. Su acción misionera fue apoyada económicamente por las cuatro haciendas y la estancia que la Compañía de Jesús poseía en el archipiélago. Puesto que no tenían derecho a recibir encomiendas, estas propiedades eran explotadas por mano de obra indígena entregada en «depósito y amparo». Los indígenas huilliche eran empleados especialmente en la agricultura y los trabajos madereros, mientras que los «indios bogadores» eran ocupados en el transporte a través del archipiélago.

La reducción de los chono bajo la tutela de los jesuitas se inició en 1710, cuando un numeroso grupo de ellos navegaron hacia el fuerte Calbuco y expresaron su disposición a vivir pacíficamente entre los españoles. Por disposición del Gobernador, fueron trasladados a la isla de Guar, cerca del fuerte Calbuco, con la prohibición de que fueran encomendados o sometidos a tributación. Sólo podrían ser evangelizados y civilizados. Se decidió, por tanto, ponerlos bajo la guía espiritual de los jesuitas.

A fin de aumentar el contingente de indígenas reducidos, los jesuitas emprendieron durante los siglos XVII y XVIII frecuentes capturas de canoeros, tanto chono como qawáshqar septentrionales que solían recorrer el Golfo de Penas. Reducidos inicialmente en Guar (1710) y otras dos islas del Golfo de Reloncaví, los indígenas fueron trasladados a mediados de siglo a la isla de Caylin, en el extremo sur del archipiélago de Chiloé. Poco después de reemplazar a los expulsados jesuitas, los franciscanos trasladaron la reducción a Chaulinec

(1780-81),
regresando finalmente a Caylin (1790).

Debido a que los chono fueron adiestrados en las labores de hilado, construcción de casas, labranza de la tierra y cuidado de frutales, los jesuitas contribuyeron en forma decisiva a acelerar el proceso de fusión cultural y étnica con los huilliche. Parte de los chono, sin embargo, optó por evitar su captura huyendo hacia el sur, al territorio de los qawáshqar meridionales.

A mediados del siglo XVII, se produjo un vuelco radical en la economía de la isla. Chiloé conquistó el mercado maderero del Perú como importante abastecedor de tablas de alerce, las que se convirtieron en su principal producto de exportación. Esto generó una creciente demanda de mano de obra, especialmente de hacheros que talaran los bosques de alerce en la cordillera de Chiloé continental, fabricaran los tablones y luego transportaran la carga por vía marítima al puerto de embarque en la Isla Grande.

Debido al desfavorable intercambio comercial con el Perú, los encomenderos centraron sus esfuerzos en aumentar los volúmenes exportados, para así tratar de costear los elevados precios de los productos importados. Para ello debieron terminar con el tráfico de indígenas y tratar de compensar la masa laboral perdida incorporando al trabajo a la población que estaba exenta de tributar. Los indios encomendados fueron obligados, además, a trabajar nueve meses al año, aunque la norma establecía tres turnos, cada uno de tres meses. Dentro del sistema de encomienda, los indígenas que trabajaban como hacheros se transformaron en los principales tributarios.

En esta época —mediados del siglo XVII—, la población de españoles, criollos y mestizos blancos se estabilizó en alrededor de dos mil personas y comenzó a crecer lentamente. Dentro de ella, las guarniciones de Calbuco y Carelmapu tuvieron un importante peso demográfico. Los indígenas, en tanto, sufrieron una rápida disminución de su población. De los cerca de veinte mil existentes hacia 1600, quedaron reducidos a poco más de seis mil en 1714.

A principios del siglo XVIII, debido a la rebelión indígena de 1712, las autoridades locales acordaron una reducción del tiempo de trabajo de 9 a 6 meses al año. En 1717, la Ordenanza de Santiago Concha, dictada especialmente para regular las

encomiendas de Chiloé, rebajó el monto del tributo de nueve pesos y dos reales a siete pesos y dos reales al año, Estableció que el trabajo en beneficio del encomendero no debía exceder los tres meses por año, salvo contrato voluntario celebrado en presencia del corregidor, El jornal diario se mantuvo en un real y un cuartillo diario, pagado en especies. Se prohibió, además, que los niños fuesen sustraídos de la tutela de sus padres o parientes. El sistema del «depósito» como castigo de ciertos delitos fue abolido y se estableció la obligación de que los indígenas encomendados se mantuvieran en posesión de sus tierras. La aplicación de esta ordenanza no fue inmediata, pues los trabajos continuaron realizándose durante seis meses del año. Esta situación finalizó en 1742, año en que la Audiencia de Santiago exigió a los encomenderos el estricto cumplimiento de la Ordenanza de Casa Concha, bajo pena de perder sus cargos y el beneficio de sus encomiendas.

Sintiéndose afectados por estas disposiciones, los encomenderos comenzaron a aumentar la jornada de trabajo hasta entrada la noche y a no pagar lo establecido. Asesorados por los jesuitas, los indígenas no se limitaron a denunciar estos abusos, sino que hicieron numerosas peticiones en orden a que se les permitiera tributar con especies y no con el salario obtenido de un servicio personal que desde hacía mucho había sido prohibido. Argumentaron, además, que la Ordenanza de Casa Concha había establecido que de los tres meses de trabajo, es decir, 69 días hábiles, 17 eran para compensar al encomendero por la atención que éste estaba obligado a brindar en caso de enfermedad de los indios encomendados. Debido a que nunca recibían esa atención, solicitaron que se restaran esos 17 días del total de 69. Acogiendo esta petición, la Audiencia resolvió en 1749 reducir a 52 días hábiles anuales el tiempo de trabajo al que estaban obligados los encomendados.

El apoyo que desde la Audiencia de Santiago recibían los indígenas tuvo un abrupto término cuando Chiloé pasó a depender directamente del Virreinato. Hasta entonces, sus peticiones habían sido hechas directamente en la capital, hasta donde se trasladaban, a pesar de las prohibiciones, abultadas delegaciones de caciques. Imposibilitados para costear los pasajes o navegar por sus propios

medios hasta Lima, 110 caciques resolvieron enviar una carta solicitando los servicios de un abogado en Lima, para que éste defendiera ante la Audiencia su petición de tributar directamente al Rey. En igual sentido se manifestó el protector de indios de Chiloé, quien informó directamente a la Corona sobre los abusos del régimen de encomienda y la conveniencia de que los indígenas tributaran a la Real Hacienda.

Acogiendo favorablemente esta petición, en 1780 la Corona resolvió dejar en manos del Virrey la decisión de abolir la encomienda, dejando expresa constancia del deseo del Rey de liberar a los naturales. En mayo de 1781, el Virrey decretó que en adelante los indígenas tributarían directamente al Rey. El tributo ascendería a 5 pesos anuales, los que se podrían pagar en productos tales como bordillos, jamones, tablas de alerce, papas, pescado seco y otras especies. Una vez recibido el tributo, parte de éste sería entregado a los antiguos encomenderos, en el caso de que sus derechos fueran vitalicios, para así no perjudicar sus intereses. El bando fue publicado en Chiloé en marzo de 1782. Este sistema de tributación fue luego modificado, pues tenía el inconveniente de que las especies tributadas tenían diferentes valores, difíciles de asignar, y éstas no siempre eran exportables debido a problemas de conservación. Se decidió, por tanto, que el tributo consistiría en un solo producto exportable, de fácil comercialización y transporte: cuarenta tablas de alerce, avaluadas en un real cada una, por cada indígena. Éstos debían entregar el cargamento en el puerto de San Carlos de Chacao.

Además de tributar a la Corona, los indígenas quedaron obligados al pago de las «primicias», una contribución de la doceava parte de su ganado y de su producción agrícola a la Iglesia. Antes de la abolición de la encomienda, ésta estaba incluida en el tributo al encomendero. Se mantuvieron, además, las labores de beneficio público, consistentes en reparación de puentes, habilitación de caminos y pasos en vados de río, trabajos en fuertes, y la existencia en cada pueblo indígena de una iglesia y una casa habitación para el sacerdote y los viajeros que por allí pasaran, Debido al considerable esfuerzo que los indígenas debían realizar para pagar su tributo en tablas de alerce, una cédula real estableció en 1798 que el tributo sería pagado en cualquier especie, suprimió la

obligación de transportarlas fuera de su comunidad y determinó que los precios fueran fijados de acuerdo a las costumbres de cada pueblo.

Durante el siglo XVIII, la población de españoles y mestizos blancos mostró un crecimiento apreciable. A mediados de siglo, alrededor de seis mil habitantes eran considerados como «españoles». Los indígenas, quienes habían sufrido una fuerte disminución en el transcurso de los siglos XVI y XVII, se estabilizaron en alrededor de diez mil. En 1780, la población alcanzó un equilibrio étnico, con cerca de doce mil «españoles» y poco más de once mil indígenas. Hacia 1790, los «españoles» eran más de quince mil y los indígenas casi doce mil. A fines del siglo XVIII existían alrededor de ochenta pueblos, incluyendo ciudades, villas y pequeñas aldeas. Los únicos importantes eran Castro, Ancud, Carelmapu, Maullín, Calbuco y Chacao. Los restantes no eran más que caseríos congregados en torno a una capilla.

El tipo de asentamiento —heredado de la cultura indígena— era muy disperso, al extremo de que a los recién llegados les era difícil descubrir las aldeas; sólo veían casas aisladas, separadas por los campos de cultivo. De estos pueblos, sólo cinco podían considerarse como pueblos de «españoles»: San Carlos de Ancud, Chacao, Cal buco, Guar y Quenac. La ciudad de Castro y otras 36 localidades tenían una población mixta. Otros 39 caseríos eran exclusivamente «pueblos de indios».

Aunque debido al profundo proceso de mestizaje las diferencias entre españoles e indios no eran muy marcadas, la sociedad estaba dividida en varios sectores relativamente definidos. Por una parte se encontraban los españoles descendientes de familias nobles, las cuales se habían mantenido al margen del cruce racial. Eran socialmente prestigiosos, pero no gozaban de privilegios y su estilo de vida no difería mayormente del resto de la población.

A diferencia de la pureza de sangre de este sector nobiliario, el grueso de la población «española» presentaba diferentes grados de mestizaje. Debido a que en Chiloé no existía la casta de los mestizos, los españoles mestizos fueron siempre considerados por las autoridades civiles y eclesiásticas como españoles, y tuvieron pleno acceso a los oficios de los cabildos, las mercedes de tierras y las encomiendas. Debido al mestizaje, el proceso de aculturación y

la común residencia en los pueblos mixtos, a veces resultaba difícil distinguir a indígenas y españoles, especialmente aquéllos más pobres. Los indígenas, por su parte, tampoco hicieron diferencias entre puros y mestizos, todos los cuales recibieron indistintamente el nombre genérico de indios.

A principios del siglo XIX, la población de Chiloé estaba constituida por dieciséis mil «españoles» (incluyendo a criollos y mestizos blancos) y diez mil indígenas, Según otras fuentes, estos últimos eran en 1832 alrededor de quince mil, frente a cerca de treinta mil blancos.

Debido a la fuerte migración a Magallanes, Llanquihue, Osorno, Aysén y el norte salitrero, la población creció moderadamente en el curso del siglo XIX, a un ritmo menor que el de la población nacional.

Poco después de ser incorporado a la soberanía del Estado de Chile, el archipiélago se vio sometido entre 1829 y 1837 a un masivo proceso de repartición de tierras. Mediante el reconocimiento de tierras indígenas y la subasta pública, la población accedió a pequeñas propiedades, dando origen a una estructura agraria caracterizada por un alto porcentaje de propietarios minifundistas, Para la gran mayoría de la población, la economía continuó siendo de subsistencia. El sistema de producción agrícola era rudimentario, con arados primitivos y cosechas comunitarias. Además de la agricultura, se dedicaban a la cría de ganado vacuno y ovino, la pesca, la recolección de mariscos, la caza de lobos marinos y la confección de ropa. Un tercio de la producción familiar era destinada al intercambio. Estas actividades de subsistencia las combinaban con el trabajo estacional como leñadores y serradores.

El área forestal era en realidad la actividad económica más importante, incluyendo la tala de bosques en Chiloé continental, el transporte de la madera a la Isla Grande, la fabricación de tablones, los trabajos de carpintería y la construcción de embarcaciones. La exportación de madera alcanzó gran importancia a mediados del siglo XIX, provocando un fuerte desarrollo comercial en el puerto de Ancud. Paralelamente a este crecimiento, comenzó a desarrollarse una economía monetaria.

Hasta entonces, la Isla se había caracterizado por una falta

crónica de circulante monetario. Aunque las monedas de plata continuaron siendo de uso casi exclusivo del restringido círculo de comerciantes de Ancud, a mediados de siglo las de cobre eran tan abundantes que algunos isleños acostumbraban a pagar con sacos de monedas.

La mayor parte de la población, sin embargo, continuó con la antigua práctica del trueque, utilizando como principal producto de cambio las tablas de alerce, las papas, los jamones y los quesos [40].

Mestizaje y Aculturación

Una serie de factores —como el aislamiento geográfico, la falta de contacto regular con el continente después del levantamiento indígena de 1598, las atrasadas estructuras económicas y sociales, la fuerte ruralización producto del asentamiento disperso y el estrecho contacto entre la numerosa población española desvinculada del núcleo histórico y una disminuida pero aún fuerte presencia indígena— dio origen a un temprano e intenso mestizaje étnico y cultural. Los indígenas fueron rápidamente convertidos al cristianismo e introducidos a nuevas formas de explotación de la tierra y de los bosques. Esto los convirtió, a ojos de los españoles y de los propios indígenas, en indios laboriosos, industriosos, hábiles en los telares y en la carpintería, en otras palabras, en indios civilizados.

Los españoles, en tanto, en su esfuerzo por sobreponerse a las difíciles condiciones climáticas, geográficas y económicas del archipiélago, adoptaron gran parte de la cultura de los indígenas, con quienes convivían en forma permanente.

Esta fusión dio origen a una cultura mestiza, compartida tanto por los indígenas como por los españoles. Esto provocó que para los visitantes éstos últimos parecieran demasiado rústicos en sus costumbres. Con respecto a la indumentaria, por ejemplo, españoles e indígenas compartían el uso de camisas de bayeta, calzones del mismo material y ponchos. Generalmente caminaban descalzos y a veces usaban polainas de cuero sin planta, atadas a la altura del tobillo. Las mujeres vestían camisa, falda, un largo rebozo con el que cubrían sus cabezas y también andaban descalzas.

Debido al alto precio de los vestidos y telas importados desde Lima, los españoles preferían usar telas confeccionadas por los

indígenas, a quienes enseñaron las técnicas europeas. Los zapatos eran más bien escasos y estaban reservados a las familias nobles. En cuanto a las comidas, los españoles acogieron la cultura culinaria indígena, incluyendo el curanto y el milcao, entre muchos otros platos. También adoptaron formas de sociabilidad típicas del pueblo huilliche, como los cahuines, fiestas en donde se comía y bebía abundantemente durante varios días e incluso semanas. La necesidad de relacionarse con los indígenas hizo que los españoles aprendieran rápidamente el veliche, que se convirtió en la principal lengua del archipiélago. Su claro predominio hizo que el castellano cayera en desuso, hasta el punto de que las autoridades comenzaron en el siglo XVIII a mostrar preocupación por lo mal que se hablaba, incluso entre la población española [41].

La difusión del cristianismo en Chiloé se dio, por tanto, en condiciones muy diferentes a las del resto del país. En la zona central, debido a las enfermedades, al régimen de encomiendas y el mestizaje, la población indígena sufrió una rápida disminución hasta virtualmente desaparecer, y con ella gran parte de su cultura. Aunque la población mestiza conservó algunos rasgos mapuche, la cultura predominante fue la cristiano occidental. En la Araucanía, en cambio, se dio el extremo opuesto. La población mapuche continuó manteniendo una fuerte presencia numérica y la evangelización fue resistida exitosamente hasta avanzado el siglo XIX, lo cuál permitió que el fenómeno de la cristianización fuese tardío y, en muchos sentidos, superficial.

En Chiloé se vivió un proceso intermedio. La numerosa población indígena se vio sometida durante los siglos XVII, XVIII y XIX a un exitoso proceso de evangelización que dio origen a un fuerte sincretismo religioso. Aunque los indígenas adoptaron el cristianismo, esto no significó el sometimiento de su propia cultura, pues conservaron gran parte de su pensamiento mítico mágico.

Debido a la carencia de frailes y curas, a la acentuada dispersión de la población, a la carencia de caminos adecuados, al agitado mar que rodeaba las islas, a las constantes lluvias y los fuertes vientos, la evangelización se realizó en medio de grandes dificultades. Adaptándose a las condiciones imperantes, la estrategia de los jesuitas consistió, por una parte, en realizar su labor en lengua veliche y, por otra, en incorporar a la propia comunidad en la

misión evangelizadora. El sistema utilizado fue el de la misión circular, lo cual permitió que algunos pocos sacerdotes cubrieran todo el archipiélago, viajando continuamente entre las diferentes comunidades, sobre la base de capillas u oratorios previamente erigidos en cada uno de los pueblos de indios.

Para disminuir los efectos de las prolongadas ausencias de los sacerdotes, éstos crearon a principios del siglo XVII la institución de los Fiscales, quienes, ayudados por los Sotafiscales, quedaron encargados del cuidado y limpieza de las capillas y parroquias. Eran cantores de misa y rezaban el angelus y el rosario los domingos y festivos. Además de dirigir los rezos, enseñaban la doctrina, asistían a los moribundos, ayudándolos a bien morir, sepultaban a los muertos y a veces se encargaban del cementerio. En términos generales, eran responsables de mantener viva la fe durante la ausencia del sacerdote, cuyo próximo arribo siempre avisaban con la debida antelación.

En 1845, el obispo de Chiloé dejó constancia de la notable versación que los Fiscales tenían en los oficios eclesiásticos, en el canto y en la lectura correcta del latín, aun en las comunidades más apartadas[42]. Su posición en la comunidad era de gran importancia y se manifestaba con especial vigor durante las festividades religiosas, en cuyas procesiones el Fiscal y el Sotafiscal desfilaban cada uno con su respectivo estandarte.

Junto a ellos, estaban además los Patronos y Vicepatronos, a quienes se les encomendó la custodia de los altares y principalmente de las imágenes, las cuales portaban en andas durante las procesiones.

En la celebración de las fiestas religiosas instituidas por los jesuitas, se les asignó un papel preponderante a las cofradías indígenas, las cuales fueron organizadas bajo el nombre de Cabildos, con cargos y funciones específicos, a semejanza de las cofradías y hermandades de España.

Iniciado a comienzos del siglo XVII, el culto a los Santos Patronos se expandió rápidamente a través de las islas. En todas las parroquias e innumerables capillas, aun en las más modestas, se comenzaron a celebrar fiestas en honor a los santos protectores de cada comunidad. Con ocasión de algunas de ellas, miles de indígenas acudían con sus imágenes y estandartes desde los caseríos

e islas cercanas a participar en las celebraciones del santo o Cristo festejado, las que duraban varios días.

A raíz de su expulsión, en 1767, los jesuitas abandonaron Chiloé a comienzos del año siguiente. En 1768 fueron reemplazados por los franciscanos del Colegio San Ildefonso de Chillán. Diversas dificultades hicieron que la labor evangelizadora fuera luego asumida por los franciscanos del Colegio de Propaganda Fide Santa Rosa de Ocopa, en el Perú. En diciembre de 1771 llegaron quince misioneros y un hermano lego.

Menos tolerante con las costumbres consideradas paganas e incivilizadas, la nueva orden contribuyó a distanciar a la población indígena de los sacerdotes. Los franciscanos dieron, sin embargo, un nuevo impulso al culto de los Santos Patronos con la introducción de numerosas imágenes votivas. Uno de ellos, fray Hilario Martínez, se destacó como constructor y reparador de iglesias y especialmente por haber instaurado el culto anual a la imagen del Divino Jesús Nazareno. En mayo de 1778 comprometió a los pueblos de Caguach, Apiao, Alao, Chaulinec y Tac a darle culto cada 30 de agosto. Actualmente, son más de trescientas las festividades, incluyendo las de la Purísima, de la Candelaria, de San Francisco de Asis, de San Judas Tadeo y de San Antonio, entre muchas otras. Sin embargo, sólo una cuarta parte de ellas continúan siendo organizadas por Cabildos o instituciones similares.

Varias semanas antes de que se diera comienzo a las festividades patronales, se realizaban dos importantes ceremonias que recibían el nombre de *Nombraciones*. En la primera de ellas, el Supremo y la Suprema, en su calidad de primeras autoridades del Cabildo, hacían dejación de sus cargos, permitiendo que los restantes miembros de la cofradía ascendieran un grado en la jerarquía. Enseguida, se procedía a inscribir a los aspirantes a llenar las vacantes producidas en los últimos cargos. En la segunda ceremonia de Nombración, los nuevos Supremo y Suprema asumían formalmente sus cargos, muchas veces en presencia del sacerdote, y se daba la bienvenida a los nuevos integrantes que se iniciaban en los cargos inferiores. Ambas Nombraciones constituían ceremonias de gran importancia, con ritos protocolares perfectamente establecidos, que culminaban con una gran fiesta en la que participaba toda la comunidad [43].

La edad para ingresar al Cabildo fluctuaba en el caso de los

hombres entre los cinco y diez años de edad, de modo que, tras diez años de permanencia en el Cabildo, era posible alcanzar el cargo de Supremo a los quince o veinte años. En el caso de las mujeres, solían ingresar niñas de muy corta edad, entre dos o tres años, y también mayores, de hasta diez o doce. Debido al menor número de cargos que debían recorrer antes de lograr el grado máximo, la edad de la Suprema oscilaba entre los cinco y los quince años. Durante las ceremonias, los niños muy pequeños eran llevados en brazos por sus padres o bien eran representados por éstos. En aquellas ocasiones en que el cargo era ocupado por un adulto, éste se hacía representar por un niño.

Diez de los cargos eran desempeñados por varones: tras el Supremo estaban el Gobernador, el Coronel primero, el Coronel segundo, el Regidor primero, el Regidor segundo, el Ayudante primero, el Ayudante segundo, el Abanderado primero y el Abanderado segundo. Tres cargos estaban reservados a las mujeres: la Suprema, la Princesa primera y la Princesa segunda. No todos los cabildos tenían la misma composición y el mismo número de integrantes: en algunos Cabildos, por ejemplo, los cargos que seguían al Supremo y al Gobernador eran los de Alcalde, Ministro, Cabo y Alférez. Un autor afirma que la división de cargos entre hombres y mujeres no era, en realidad, muy estricta, por lo menos a mediados del siglo XX. No era raro encontrar a Gobernadoras, Regidoras o Coronelas[44].

Además de estos cargos, considerados «de promesa», había otros de gran importancia: el Cadete, que acompañaba al Supremo y lo reemplazaba en su ausencia; las Acompañadas o Vestidoras, que amadrinaban a la Suprema y a las Princesas, costeaban sus vestidos y a veces sostenían durante la procesión un arco de cintas y flores de papel sobre la Suprema; el Planillero, que llevaba las actas del Cabildo y el registro de los nuevos miembros que se integraban anualmente a éste; los Comisionados, encargados de recaudar dinero entre la comunidad para solventar los elevados gastos de la celebración. Cabe destacar que los miembros del Cabildo, o mejor dicho sus padres, eran quienes más contribuían a financiar las fiestas, especialmente el Supremo y la Suprema.

En las celebraciones patronales, la actuación del Cabildo estaba rodeada de gran pompa y solemnidad, sobre todo cuando, además

del Cabildo dueño de casa, desfilaban los Cabildos de las comunidades que habían sido invitadas. Sus integrantes varones usaban vistosos trajes militares, especialmente el Supremo, quien portaba el estandarte, flanqueado por el Gobernador y el Coronel primero. Las niñas vestían de blanco, cubiertas con adornos brillantes y espejitos, y coronadas con flores de papel. La Suprema, acompañada por las Princesas y Vestidoras, se distinguía por su cetro y el arco que sostenían sobre su cabeza. «La misa del día se canta con solemnidad, i ella asisten el Cabildo i empleados de que se ha hablado, presentándose calzados i vestidos de uniformes militares, distinguiéndose particularmente en los vistosos adornos de la persona del denominado Supremo, aquien el sacerdote, con capa de coro o sobre pelliz recibe honrosamente a la puerta de la Iglesia ile ministra el agua bendita, conduciéndole enseguida al asiento que ya tiene preparado con su docel en el prebiterio» [45].

Algunos autores han puesto énfasis en la gran similitud existente entre el culto a los Santos Patrones y los antiguos Nguillatunes de los mapuche-huilliche. En efecto, en las fiestas religiosas se encontraban presentes los principales elementos de aquellas grandes rogativas colectivas. En ambas ceremonias se producía la aglomeración de miles de indígenas provenientes de lejanas comarcas congregados en torno al lugar sagrado. Los disparos efectuados por los «escopeteros» durante la procesión estaban estrechamente relacionados con la costumbre mapuche de dar grandes gritos antes de comenzar el ritual, para así espantar los malos espíritus. La romería que la banda de músicos, el Cabildo (encabezado por el Supremo y la Suprema) y el resto de la procesión hacían en torno a la iglesia antes de ingresar a ella, tal como ocurría en España, tenía gran similitud con el baile circular que la comunidad mapuche hacía en torno al rewe antes de ingresar al círculo sagrado. Las peticiones o mandas de los feligreses tenían el mismo fin que los Nguillatunes; esto es, obtener buenas cosechas y restaurar la salud.

Sobre este punto, cabe señalar que dentro de la cultura mapuche las invocaciones tenían un efecto mágico por sí mismas. Esto guardaba perfecta concordancia con la fetichización que los feligreses hicieron de las imágenes sagradas: para que una joven

obtuviera novio, debía colocar de cabeza la imagen de San Antonio; para que un recién nacido tuviera hermosas facciones, la embarazada debía mirar la imagen de un santo que fuera igualmente hermosa; los que no cumplían las promesas hechas al Nazareno de Caguach, se veían afectados tanto en su salud como en sus bienes y Jesús difunto les penaba por las noches. La última similitud entre ambos ritos era la gran fiesta que se realizaba una vez terminada la celebración religiosa, con gran consumo de alimentos y bebidas alcohólicas.

La principal diferencia entre los Nguillatunes y las fiestas cristianas radicaba en el carácter salvacionista de éstas últimas. La religiosidad mapuche, en cambio, no preveía recompensas o castigos tras la muerte, dependiendo de cómo había sido la conducta en vida.

Debido al especial énfasis con que los misioneros jesuitas y franciscanos acostumbraban a explicar el concepto cristiano del infierno —llegando incluso a dramatizarlo de forma bastante peculiar—, es poco probable que este aspecto no haya sido internalizado por los indígenas cristianizados [46].

Ante la falta de sacerdotes y la fuerte presencia de la cultura y la lengua huilliche, la evangelización dio origen a un peculiar sistema de creencias que combinó el cristianismo con las concepciones mítico mágicas propias de la cultura indígena. Esto generó gran preocupación entre los españoles, principalmente los religiosos, quienes consideraron las costumbres cristianas de los indígenas como mera apariencia. Aunque reconocían la existencia de una fuerte devoción, rechazaban las prácticas populares en cuanto estaban permeadas por creencias «ridículas y supersticiosas».

En 1845, el Obispo de Chiloé, no obstante reconocer la «piedad», «devoción», «unión», «fraternidad», «cultura» y «civilización» que estas fiestas fomentaban en sus respectivas comunidades, consideró necesario poner ciertas restricciones a esas actividades, pues se habían convertido en «bacanales detestables, donde campean sin pudor la interperancia, la embriaguez y otros escesos ruinosos».

Dispuso, entre otras medidas, que en esas fiestas era esencial la presencia de los párrocos respectivos, a fin de evitar todo exceso, y estableció que «ningún otro sacerdote, sin expresa licencia nuestra, se entrometa a solemnizar i presidir esas funciones». El párroco

debía impedir la venta y la ingesta de licores fuertes; evitar que la celebración se prolongara más allá del anochecer; rehusar todo tipo de agasajo o regalo que se le quisiera obsequiar; limitar sus honorarios a la cantidad preestablecida y abstenerse de recibir a los miembros del Cabildo con capa de coro o sobre pelliz; tampoco podía permitirle al Supremo tomar asiento en el presbiterio bajo el docel y dispensarle los honores del agua bendita, como si fuese una autoridad o dignidad. A lo único que accedió el Obispo fue a permitir que ocuparan un asiento preferente y que vistieran los uniformes que acostumbraban [47].

Cuarenta años más tarde, en 1883, el Obispo Rafael Molina decidió finalmente eliminar las fiestas de Supremos y Supremas debido a que eran «las bacanales con que los paganos adoraban y ofrecían sacrificios a su ídolo y Dios Baco, con sólo diferencias accidentales. Son orgías abominables i focos de corrupción entre los Cristianos» [48]. Aunque actualmente la Iglesia acepta la existencia de Cabildos, la persecución de que fueron objeto en la segunda mitad del siglo pasado provocó, al parecer, que en muchas comunidades desaparecieran estas organizaciones y fueran reemplazadas por «encargados» de las fiestas.

Conjuntamente con el establecimiento de Fiscales, Sotafiscales, Patronos, Vicepatronos y Cabildos con Supremos y Supremas, los misioneros jesuitas y franciscanos ejercieron una fuerte represión en contra de las prácticas mágicas, el uso de fetiches y amuletos y en especial contra quienes practicaban curaciones chamánicas. Esto tuvo un profundo efecto sobre importantes aspectos de la religiosidad huilliche. Según manifestó un misionero jesuita en 1769-70, el machitún estaba «muy caído» y sólo se practicaba «en confuso» en Quenac y Chaulinec. En el resto de Chiloé se hacía «muy rara vez y muy a escondidas de los padres» [49]. La ceremonia del Nguillatún sufrió peor suerte, pues desapareció del todo. Esto seguramente se debió tanto a su propia naturaleza colectiva —lo que facilitó su represión— como a la instauración de las fiestas patronales, las cuales asimilaron gran parte de sus elementos esenciales [50].

Con la difusión e implantación del cristianismo se produjo no sólo la desaparición del Nguillatún sino que la completa desestructuración del sistema chamánico. El machi en cuanto

mediador entre la comunidad y los espíritus superiores, especialmente Ngenechen, desapareció. En el nuevo culto cristiano a Dios y los Santos Patronos, el machi tampoco jugó papel alguno, siendo reemplazado por el Sacerdote, el Fiscal, el Patrono y el Cabildo.

Perdido su carácter chamánico de intermediario entre la realidad natural y sobrenatural, el machi quedó restringido al papel de curandero y su influencia social y política fue reducida al mínimo [51].

La aculturación cristiana afectó incluso la posición de los machi como curanderos. En la cultura mapuche-huilliche, para escoger correctamente el tratamiento a seguir en cada enfermedad era necesario que los machi, mediante sus poderes especiales, entraran en trance y se comunicaran con los espíritus. Con la introducción del cristianismo, sin embargo, los feligreses pudieron recurrir a otro tipo de medios. Ejemplo de esto es el caso ocurrido a fines del siglo XIX en que un isleño, debido a su enemistad con un poderoso hechicero de la zona, no logró conseguir que curandero alguno lo sanara de su enfermedad, provocada por un mal «tirado». Decidió por tanto, recurrir a la Iglesia Católica. Los resultados fueron óptimos, pues «al año después pudo mejorarse en virtud de una manda que hizo a María Santísima de una Misa que le dijo el cura de Lliuco, con la cual halló medicinas que lo sanaran». Como puede advertirse, la Virgen María no lo sanó directamente, sino que le dio la capacidad para «hallar» las medicinas que lo sanarían [52].

Sobre el papel que las cofradías indígenas han jugado tanto en la vida interna de las comunidades como en la articulación de éstas con la sociedad global, el antropólogo español Isidoro Moreno ha planteado que éstas constituyeron una estrategia de dominación sobre las etnias indígenas y a la vez una estrategia de supervivencia y autoidentificación étnica.

Trasplantada desde España, la cofradía —o «sistema de cargos» como generalmente es conocida en gran parte de América— existe con diferentes variantes en realidades culturales tan diversas como mesoamérica, el altiplano andino y ciertas regiones amazónicas.

Definidas por Moreno como «cofradías

comunales-étnicas»,
éstas reforzaron la identidad étnica, reafirmando fuertemente, de manera simbólica, y por tanto ideológica, la existencia de la comunidad como universo sociocultural con entidad propia y diferenciada.

Esta identidad se expresaba y reafirmaba anualmente, renovando el sentimiento de pertenencia a ella y de compromiso entre las familias e individuos que la componían. La cofradía cumplía, por tanto, y continúa cumpliendo, una función de cohesión y organización de la vida social de cada comunidad y de simbolización de la autoidentificación étnica.

Siguiendo a Isidoro Moreno, la cofradía indígena habría sido, además, un mecanismo de articulación entre la etnia dominada y la sociedad dominante. Esta articulación se habría dado en términos de subordinación política e integración ideológica de la etnia dominada dentro del sistema político y los valores ideológicos de la clase dominante. Esta integración habría sido de orden simbólico, pues su inserción en el universo de los dominadores, lejos de cuestionar la estructura social de segregación y explotación, la legitimó. La cofradía indígena habría garantizado, por tanto, las relaciones de dominación y de integración ideológica, al igual que lo hicieron las cofradías étnicas de negros, mulatos y gitanos en España.

Este sistema fue aceptado por las comunidades, pues no fue percibido como una agresión. Por el contrario, contribuyó a preservar e integrar elementos de raíz exclusivamente indígena y a recuperar su sentido de identidad y de dignidad colectivas. Éstas habían sido gravemente deterioradas durante la conquista, producto de la destrucción de su sistema político, social e ideológico; la ridiculización de sus creencias, y la vejación de sus chamanes.

De ahí que la cofradía se convirtiese en la más importante estrategia de dominación política e integración ideológica del grupo dominante y al mismo tiempo en la más importante estrategia de supervivencia de los indígenas, símbolo de su autoidentificación étnica [53].

El mismo Isidoro Moreno se encarga de aclarar que no todas las cofradías indígenas americanas tuvieron un sistema de cargos
cívico-religioso;

es decir, un sistema dual de funciones, en donde los cargos
religioso-ceremoniales
de la cofradía y los
cívico-políticos
de la comunidad eran ocupados por las mismas personas. En el caso chilote, ignoramos si en los siglos XVII y XVIII los caciques y alcaldes de indios tuvieron alguna participación preponderante en los Cabildos religiosos. Ya a mediados del siglo XIX, sin embargo, la edad de los Supremos y Supremas —en su mayoría niños— parece descartar la posibilidad de una dualidad de funciones religioso ceremoniales y
cívico-políticas.
En este sentido, los Cabildos chilotes no habrían sido vehículos de dominación política. Por lo menos no directamente, pues la integración de la comunidad en la estructura ideológica dominante supone indirectamente una forma de dominación política.

Otro elemento que distingue a los Cabildos chilotes de otras cofradías indígenas americanas es la inexistente relación entre las prácticas chamánicas y el sistema de cargos. En esto se diferencia claramente de otras culturas, en donde los antiguos especialistas religiosos no sólo se integraron al proceso de evangelización, combinando la fe cristiana con creencias y rituales prehispánicos, sino que continuaron a la cabeza de sus respectivas comunidades, dirigiendo tanto las estructuras de poder tradicionales como las cofradías cristianas y el nuevo culto
cristiano-chamánico.

Tenemos, pues, que el Cabildo chilote durante el siglo XIX no estaba relacionado con estructuras de poder político dentro de la comunidad indígena. Tampoco estaba vinculado a prácticas chamánicas, por entonces ya bastante debilitadas, si no inexistentes.

Dos importantes elementos de la vida en comunidad quedaron, por tanto, al margen de la integración ideológica encauzada e institucionalizada por el Cabildo religioso. El gobierno y la administración de justicia quedaron en manos del lejano y burocrático Estado chileno, encargado de aplicar el derecho positivo. Aunque las prácticas mágico curativas continuaron siendo practicadas por los machi, éstos habían sido despojados de su trascendencia chamánica y transformados en simples curanderos.

Fue precisamente en estas dos áreas —justicia y magia— en donde se expresó con gran fuerza la hechicería chilota, a través de una institución que, aunque de signo contrario tanto al chamanismo como al cristianismo, asumió funciones de gran significación para las comunidades indígenas.

Hechicería Chilota

Conjuntamente con la desestructuración del sistema chamánico, se produjo un fenómeno paralelo e inverso, directamente relacionado con aquél; el fortalecimiento del poder de los hechiceros y el aumento de sus funciones y actividades.

Según Mauricio Marino y Cipriano Osorio, el siglo XVIII constituyó un hito en la magia de Chiloé. Aunque la evangelización echó raíces en la población, también se incorporaron a la cultura huilliche nuevos elementos de la brujería europea que se adaptaron y readecuaron al sistema nativo [54]. En la misma línea argumental, Renato Cárdenas y Catherine Hall opinan que las raíces de la brujería de Chiloé están unidas al encuentro entre las creencias mágicas europeas y las prácticas indígenas. Sería el producto del contacto entre dos tradiciones de brujería: una europea, representada por los españoles, y otra americana [55]. Rodolfo Urbina, por su parte, cree que la brujería fue otra expresión del desarrollo particular de la sociedad de Chiloé en cuanto «frontera cerrada», en donde se unieron dos mentalidades predispuestas a la fantasía, una hispánica y otra autóctona [56]. Las muy particulares características de la brujería chilota se deberían, por tanto, a la fusión de estas dos culturas, marcadas ambas por sus respectivas «tradiciones brujeriles».

Nosotros creemos, por el contrario, que las creencias europeas acerca de la brujería jugaron un papel secundario en la gestación de la brujería chilota. Evidentemente se produjo un fenómeno de modificación de las creencias preexistentes, reforzándolas con nuevos elementos que enriquecieron el sistema de creencias mítico mágicas. Pero lo que define a la brujería chilota, su característica distintiva que la hace única, no es su colorido sistema de creencias,

sino la sorprendente posición social que llegaron a detentar los brujos, asumiendo importantes funciones al interior de sus comunidades.

Y en esta transformación social, nada tuvo que ver el proceso de aculturación de la brujería indígena con la europea, ambas perseguidas y marginales[57].

Si no fueron las creencias europeas acerca de la brujería, ¿qué explica entonces las notorias diferencias entre los perseguidos kalku de la Araucanía y los poderosos brujos de Chiloé? A nuestro juicio, éstas se debieron a la profunda alteración, desarticulación y posterior destrucción del sistema chamánico. Esto provocó un gran desequilibrio en la estructura de poder de quienes controlaban los secretos del bien y del mal, Dicho de otro modo, el factor que explica el peculiar fenómeno de la brujería de Chiloé no es la brujería europea, sino el impacto provocado por la evangelización. Con la persecución de las prácticas y ritos mágicos, la desaparición de las ceremonias religiosas, el desplazamiento de los machi y, en términos generales, con la destrucción del sistema chamánico, el cristianismo potenció indirectamente a los hechiceros. Éstos no sólo aumentaron su poder e influencia sobre las comunidades indígenas, sino que asumieron además nuevas funciones, tanto en el plano de los ritos
mágico-curativos,
de fertilización y de adivinación como en el de la autorregulación de la brujería y la administración de justicia.

Al contrario de lo que aseguran las leyendas populares, e incluso la mayoría de los investigadores que han estudiado el tema, los hechiceros no fueron inmunes a la evangelización, Al igual que el resto de la población indígena, los brujos no sólo se cristianizaron, sino que se transformaron en fervorosos católicos[58]. Ello no fue obstáculo, sin embargo, para que en el momento de hacer el mal recurrieran a los wekufü o espíritus malignos. A diferencia de los machi y debido precisamente a su peculiar rol dentro de la cultura y sociedad mapuche, los hechiceros no fueron desplazados por los sacerdotes cristianos. No podían serlo, pues ellos no recibían su poder de Dios y los Santos Patronos —los sucesores de Ngenechen y los espíritus benignos— sino de los espíritus malignos y destructivos, sobre los cuales los sacerdotes no ejercían ningún

control.

Con la desaparición de los antiguos chamanes por efectos de la cristianización, los hechiceros dejaron de ocupar una posición marginal dentro de la sociedad chilota, aumentaron notablemente su poder, asumieron funciones antes reservadas a los machi y pasaron a desempeñar un influyente papel en el plano social y político. Su poder sólo era comparable al de los sacerdotes, con la ventaja de que éstos eran pocos, extranjeros y no estaban en condiciones de satisfacer determinadas necesidades de la comunidad. Los hechiceros no pudieron, sin embargo, despojarse de la connotación negativa que la cultura mapuche les había asignado. Su relación con los wekufü los había contaminado irremediablemente. Con la evangelización, esta carga negativa fue confirmada: los hechiceros o kalku se convirtieron en brujos y los espíritus malignos o wekufü, en el Demonio. Gracias a la desaparición de los chamanes, sin embargo, los brujos estuvieron en condiciones de asumir algunas funciones positivas, de gran importancia para la comunidad. En adelante, el papel jugado por los brujos dentro de la comunidad indígena fue más bien ambiguo, con una connotación a veces positiva, otras negativa, dependiendo de la naturaleza de los ritos por ellos efectuados.

Se han dado otras razones para explicar la fuerte presencia de la brujería en Chiloé. La primera dice relación con el aislamiento y la marginación a que estuvieron sometidas las comunidades rurales de Chiloé, las cuales no tuvieron fácil acceso a la justicia, la salud y la religión. La escasa presencia de funcionarios con atribuciones judiciales, de médicos y de sacerdotes hasta avanzado el siglo XIX habría contribuido a la permanencia del sistema de creencias mágicas, incluyendo la hechicería. Los funcionarios subalternos no eran remunerados, ignoraban la legislación y los procedimientos judiciales, y eran poco idóneos para administrar justicia, pues estaban ligados con la comunidad por vínculos de amistad, compadrazgo y parentesco. Esto derivó no sólo en una mala interpretación de las leyes y las órdenes del gobierno, sino también en una administración parcial de la justicia, provocando una paulatina desconfianza en ella. El establecimiento de jueces a nivel de subdelegación y distrito, no cambió mayormente la situación.

El sistema de salud, en tanto, demostró ser insuficiente para

cubrir la demanda de atención médica. Aunque en el siglo XIX se lograron controlar varias epidemias con vacunaciones masivas, los hospitales de las áreas urbanas no eran capaces de recibir más enfermos y las medicinas estaban agotadas; el número de médicos, farmacéuticos, matronas, dentistas y vacunadores era muy escaso y estaban sobrecargados de trabajo; su labor se veía dificultada por la falta de caminos y las difíciles travesías por mar; estaba, por último, la desconfianza que la comunidad indígena sentía hacia los médicos, los cuales eran requeridos cuando los enfermos estaban a punto de morir. En términos generales, se puede afirmar que el sistema médico en las zonas urbanas era claramente insuficiente y prácticamente inexistente en las áreas rurales.

En el plano religioso, los sacerdotes también tuvieron dificultades para relacionarse con la población indígena, Desde fines del siglo XVIII existía un tributo especial que servía para la mantención del culto y del párroco. Además de ser una fuerte carga para la economía de sobrevivencia imperante en la mayor parte del archipiélago, el cobro y administración de los llamados «derechos de fábrica» originaron —por lo menos en el siglo XIX— numerosos abusos y fraudes por parte de los encargados y comerciantes que recibían los productos tributados. Más aún, algunos sacerdotes estaban ligados a los feligreses por contratos mercantiles que no siempre cumplían, lo que generó naturalmente un proceso de distanciamiento [59].

Estos argumentos de tipo funcionalista, aunque ayudan a comprender la sobrevivencia de antiguas prácticas mágicas en orden a satisfacer determinadas necesidades de la comunidad, no logran explicar, sin embargo, la razón por la cual fueron los hechiceros quienes asumieron el control de estas prácticas, y no los machi, quienes quedaron relegados a un segundo plano.

La segunda explicación que algunos autores han planteado tiene que ver con el modo en que la población indígena chilota resistió la dominación española. Los indígenas carecían tanto de una estructura social centralizada como de una tradición militar de importancia, de modo que la resistencia armada fue mínima. La primera escaramuza entre indígenas y españoles se produjo en 1556, cuando la exploración de Villagra fue atacada al desembarcar en la Isla de Quinchao. En 1567, en cambio, la expedición militar

de Martín Ruiz de Gamboa no tuvo contratiempo alguno para tomar posesión de la Isla y fundar Castro. Debido a la desfavorable correlación de fuerzas, los indígenas no volvieron a presentar resistencia hasta 1600.

En ese año, aprovechando el arribo del corsario holandés Baltazar Cordes y en conocimiento del levantamiento general mapuche-huilliche de 1598, los indígenas se le unieron en el saqueo y destrucción de la ciudad de Castro, En esa acción participaron alrededor de seiscientos aborígenes. Al mes siguiente llegaron los refuerzos españoles. Conjuntamente con la refundación de Castro, se aplicó una sangrienta política de represalia, Dieciocho caciques que habían sido capturados fueron quemados vivos y más de treinta fueron ahorcados. En 1643, los indígenas nuevamente se unieron a los saqueos efectuados por el corsario Brower, En 1663, cuatrocientos hacheros que trabajaban en Chiloé continental se fugaron, no sin antes dar muerte a algunos españoles. A pesar de que intentaron extender la rebelión, el movimiento file rápidamente sofocado antes de que prosperara, Debido al fuerte contingente militar de la Isla, todo levantamiento estaba condenado al fracaso, En 1712, sin embargo, el conflicto de poderes surgido entre el Gobernador de Chiloé y el capitán del fuerte Calbuco provocó que este último decidiera abandonar la plaza fortificada. El 26 de enero, aprovechando la convocatoria a un juego de palin en Quilquico, los caciques allí reunidos acordaron y organizaron el alzamiento general. El levantamiento estalló el 10 de febrero en todo el territorio, con excepción de los reyunos de Calbuco. Debido a que el principal foco rebelde se encontraba en Quinchao, el Gobernador concentró su ataque sobre esa isla. Tras sufrir numerosas bajas —cerca de ochocientos muertos—, los indígenas sublevados se dispersaron.

A mediados del siglo XVIII surgieron nuevas formas de resistencia. Las comunidades indígenas dirigidas por sus caciques comenzaron a denunciar ante las autoridades las injusticias de los encomenderos. Cuando las instancias locales no atendían sus demandas, encomiendas enteras paralizaban las faenas y se dirigían masivamente donde el Gobernador, acompañando a los caciques. Algunos de estos últimos abandonaron furtivamente la Isla y se

presentaron ante la Real Audiencia. Los indios encomendados iniciaron, además, actos de presión y desobediencia, dilatando el pago de los tributos pagándolos en forma incompleta; trabajando a un menor ritmo; sembrando por debajo de las cuotas fijadas; abandonando las faenas agrícolas, el cuidado del ganado y las obras en ejecución; negándose a navegar y a cargar los productos; interrumpiendo el tráfico de mercaderías y provocando un grave perjuicio a las actividades productivas.

Después de abolido el sistema de encomiendas en Chiloé, en 1782, los indígenas se convirtieron en tributarios de la Corona y 62 pueblos de indios quedaron liberados de la autoridad de los encomenderos. Debido a ello, por disposición del Virrey, en cada uno de los pueblos de indios fueron designados alcaldes, regidores y alguaciles aborígenes. Sus atribuciones quedaron limitadas, sin embargo, a la recaudación de los tributos en productos que debían ser entregados a las cajas reales.

En un esfuerzo por alcanzar cierta autonomía política, los huilliche expresaron a fines del siglo XVIII sus aspiraciones de obtener cargos con jurisdicción para administrar justicia. A pesar de la abolición de la encomienda, su situación continuaba siendo desmedrada debido a que tanto indios como españoles estaban bajo la misma autoridad de alcaldes, corregidores y gobernador, todos ellos españoles. La presencia del protector de indios no resultaba suficiente resguardo en contra de los abusos a que eran sometidos. De ahí su aspiración a que les fuera permitido elegir por votación general un corregidor entre los de su propia nación, para administrar justicia.

Solicitaban, además, que se estableciera un procurador de indios en cada una de las doctrinas principales en que estaba dividida la provincia, es decir, en Castro y Chacao. La administración de justicia por parte de los jueces españoles no podría realizarse sin la intervención del procurador correspondiente. Debido a que la Audiencia de Lima resultaba inaccesible por problemas de distancia y costo económico, solicitaban tener la posibilidad de recurrir a un tribunal de alzada menos oneroso y más accesible. Pedían, por último, que las Repúblicas de españoles e indígenas se gobernasen separadamente, bajo la autoridad superior del gobernador de la provincia.

Debido a que su falta de instrucción era uno de los principales argumentos para que los españoles los consideraran incapaces de gobernarse y administrar justicia, en numerosas oportunidades los indígenas hicieron infructuosas peticiones al Obispado de Concepción para que se estableciera una escuela de primeras letras y una catedra de gramática. Dificultades económicas impidieron acceder a esta petición.

Las peticiones de orden político fueron conocidas por el Obispo de Concepción en 1795, con motivo de su visita pastoral a Chiloé. En 1796 elevó un completo informe al Rey, el cual fue estudiado detenidamente por el Consejo de Indias. Por real cédula de marzo de 1798, se decidió que los indígenas podrían en adelante apelar al tribunal real de Valdivia. Con respecto al establecimiento de autoridades indígenas con facultades para administrar justicia, se estimó que era un asunto sobre el que se debía proceder con cautela. Se determinó, en consecuencia, que la Audiencia de Lima debería estudiar la forma y los términos en que se podrían realizar esas reformas [60].

Algunos autores han vinculado estas diversas modalidades de resistencia indígena al surgimiento de la hechicería. Incluso se ha llegado a sugerir que el nacimiento de la Mayoría estuvo directamente relacionado con la rebelión de 1712 o que durante el período de la resistencia pacífica se promovió la formación de agrupaciones o sectas clandestinas. La Mayoría habría sido, por tanto, una organización indígena que se apoyó en la brujería para resistir la dominación española. Esta resistencia no habría sido sólo en el plano social sino también en el cultural, rechazando la evangelización y el uso del castellano [61].

Según otro autor, debido a que sus peticiones de autonomía política no fueron acogidas, los huilliche habrían decidido crear su propia organización, la cual habría ejercido justicia y gobernado desde la clandestinidad a los de su propia nación. Proyectada originalmente como organización anticolonialista para combatir mediante el arte de la brujería el régimen de explotación a que los sometía el conquistador, la Mayoría habría sido posteriormente tergiversada y desprestigiada en sus fines, transformándose en una secta con poderes temibles, los cuales se usaron maléficamente contra los miembros de su propia nación. Los aborígenes habrían

terminado por convertirse en víctimas tanto de la explotación de los conquistadores como de los perjuicios causados por los brujos. En esta transformación de la Mayoría habría jugado un importante papel la religión de los conquistadores, que comenzó a identificar la religión aborigen con las fuerzas del mal y del demonio [62].

En relación a estos argumentos, cabe señalar que no fue el cristianismo el primero en estigmatizar la brujería chilota. Al interior de la cultura mapuche-huilliche, ésta siempre fue considerada como algo negativo, contaminado, pues recibía sus poderes de espíritus maléficos. Por otra parte, hasta el momento no existen antecedentes que permitan vincular la resistencia ofrecida por los huilliche y su intención de obtener la autonomía política, con el surgimiento de la Mayoría. Esta organización, por lo demás, no fue creada por el pueblo huilliche en general, sino por un sector minoritario de aquél, el de los hechiceros. Aunque resulta improbable que la Mayoría haya tenido alguna vez un carácter anticolonialista, es perfectamente posible que los poderes de la hechicería hayan sido utilizados en el alzamiento de 1712 y en la posterior etapa de resistencia pacífica, del mismo modo en que los mapuche de la Araucanía recurrieron a los machi, adivinos y boquibuye en su resistencia militar a los conquistadores. Si bien no fue una organización política paralela como algunos han planteado, la Mayoría efectivamente dio soluciones a determinadas necesidades que el Estado no era capaz de satisfacer.

Aun aceptando la posibilidad de que la Mayoría haya encabezado políticamente el movimiento de resistencia huilliche, surge la interrogante de por qué fueron los hechiceros y no los machi quienes dieron vida a esa organización. Reiteramos nuestra hipótesis de que fueron la cristianización de la religiosidad mítico mágica, la consiguiente destrucción del sistema chamánico y su reemplazo por una estructura cristiana encabezada por sacerdotes, fiscales y cabildos lo que aumentó el poder de los hechiceros, otorgándoles una posición predominante, muy por encima de los machi. A nuestro juicio, esta hipótesis también explica, al menos en parte, el enigmático origen de la Mayoría. De las culturas existentes en América, Asia y África, los brujos de Chiloé parecen haber sido

los únicos en dar origen a una sociedad que los agrupara. No resulta extraño que así haya sido, pues en las restantes culturas, los hechiceros de magia negra ocupaban un lugar marginal y eran hostilizados y perseguidos por la sociedad[63]. En Chiloé, en cambio, aunque mantuvieron su naturaleza oscura y sombría, eran ampliamente respetados no sólo por sus temibles poderes sobre la vida y la muerte, sino por las importantes funciones sociales que cumplían al interior de sus comunidades. Parece natural, por tanto, que los hechiceros orientaran sus esfuerzos a reforzar su creciente influencia mediante una organización que los agrupara y les diera cohesión. Como veremos más adelante, una de sus funciones más importantes fue la de mantener un cierto control no sólo sobre los hechiceros, sino también sobre los machi y curanderos.

En diversas culturas existen antecedentes respecto a sociedades o cofradías de hechiceros de magia negra. Es el caso, por ejemplo, de las culturas lobi, ashanti, swazi y lobedu, todas en África. La existencia de estas fraternidades, sin embargo, forma parte más bien de las respectivas representaciones simbólicas que esas culturas tenían respecto a la hechicería. Lo mismo es válido para las sociedades secretas de brujos entre los navajos y los hopis[64]. Distinta es la situación relativa a las sociedades de runapmicuc o brujos devoradores de hombres en la costa norte del Perú, a principios del siglo XVII.

En este caso fueron los españoles quienes proyectaron sus propias creencias, aplicándolas sobre una realidad que presentaba cierta similitud con la brujería europea. Al parecer, en épocas prehispánicas existieron efectivamente especialistas religiosos que realizaban, entre otras posibles actividades de diferente índole, ciertos ritos mágicos mediante los cuales succionaban la sangre y devoraban el alma de sus víctimas. Al momento de describir a éstos y otros especialistas —como sacerdotes, adivinos y curanderos—, las fuentes españolas les asignaron indistintamente una serie de atributos que les eran ajenos, incluyendo la realización de reuniones similares a los sabbat, con orgías sexuales, adoración al demonio, participación de mujeres brujas y uso de ungüentos para volar. En el caso de los «devoradores de hombres», concentrados en gran número en cuatro poblados de la costa norte, los españoles aseguraron haber descubierto organizaciones de brujos en varios

ayllu, conformadas por «maestros» o «capitanes» y «discípulos» o «soldados». Este tipo de estructura militar aplicado a la brujería era por entonces una idea bastante difundida en Europa [65].

Muy diferente es el caso de las sociedades de los hombres-leopardo, cuya existencia fue efectivamente comprobada a principios de este siglo en la costa occidental de África. Aunque no eran propiamente hechiceros o brujos, creemos importante mencionarlos por cuanto también presentan las mismas características de rechazo, marginación, exclusión y persecución por parte de las comunidades de las que formaban parte.

Los hombres-animales están presentes en diversas culturas de la India, Malasia y África, y tienen como denominador común la identidad mística entre un hombre y un determinado animal, siendo éste generalmente un lobo, un tigre o un leopardo. Su naturaleza antisocial radicaba en que, de manera imprevista y en forma ajena a su propia voluntad, acostumbraban atacar, matar e incluso alimentarse de seres humanos.

El caso de la costa occidental africana —especialmente Gabon y Camerún— es particularmente interesante, pues en esta región los hombres-leopardo se organizaron en sociedades secretas. Revestidos con la piel de un leopardo y valiéndose tal vez de ciertas drogas alucinógenas, asumían la identidad de su doble animal y efectuaban correrías nocturnas por las aldeas. Armados con zarpas con puntas de hierro y láminas de cuchillo, desgarraban y luego devoraban a sus víctimas, en un acto de antropofagia ritual. Varios de ellos fueron capturados, heridos y a veces muertos durante esas incursiones y de ahí el conocimiento que los europeos tuvieron de su existencia. El hecho de que se hubieran organizado revela un cierto grado de voluntad en sus actos, a diferencia del resto de los hombres-animales, que parecían actuar sin control sobre sí mismos [66].

La diferencia entre las sociedades de hombres-leopardo y la sociedad de brujos chilotes es notoria: mientras los primeros se organizaron, al parecer en pequeños grupos, manteniendo e incluso acentuando su carácter antisocial, los segundos lo hicieron, a una

escala mucho mayor, socialmente significativa, una vez que asumieron características funcionales a la comunidad de la que formaban parte.

Un autor ha hecho notar que, en la medida en que las sociedades secretas tribales van perdiendo su primitiva importancia —pues sus funciones de control social en los niveles político, judicial y policial son asumidas por otras instancias—, aquéllas frecuentemente refuerzan sus aspectos mágico-religiosos, transformándose en fraternidades de sacerdotes, chamanes o hechiceros. El mismo autor plantea que las sociedades secretas tribales que se han visto compelidas a abandonar sus funciones sociales, perdiendo de ese modo sus privilegios, degeneran con demasiada frecuencia en actividades de intimidación y robo [67].

Aplicando este planteamiento a lo sucedido en Chiloé, podría suponerse que los antiguos chamanes, desplazados en sus importantes funciones sociales por la nueva estructura político-ideológica de dominación, degeneraron en brujos. No parece haber sido ésta la situación en Chiloé: en todos los casos mencionados por el autor citado, existe una marcada continuidad en los ritos mágico-religiosos, aún después de que las sociedades secretas abandonan sus funciones sociales originales. Más adelante veremos que no existe ninguna relación entre los ritos de los brujos chilotes y los de los chamanes mapuche-huilliche. En consecuencia, los primeros no parecen ser descendientes de los segundos. Tenemos, por tanto, una situación única en Chiloé, inversa al proceso descrito por el autor. De una situación de marginación y persecución en la que se encontraban los brujos chilotes (involuntariamente, debido a herencia o contaminación), éstos pasaron a desempeñar (a partir de sus propios poderes mágicos, ritos y sociedades secretas), funciones que, más allá de lo puramente mágico, eran de control social.

Parece evidente que la estructura jerárquica adoptada por los hechiceros estuvo directamente relacionada con el modo en que fueron organizados los Cabildos religiosos. Recordemos que estos últimos estaban compuestos por los siguientes cargos: Supremo,

Gobernador, Coronel, Regidor, Ayudante y Abanderado. O bien: Supremo, Gobernador, Alcalde, Ministro, Cabo y Alférez. Esta jerarquía tenía estrecha similitud con los cargos que ocupaban los principales jefes de la Mayoría: Rey o Presidente, Virrey o Vicepresidente, Visitador General, Comandante, Diputado, entre varios otros.

Aunque el modelo seguido por los hechiceros fueron los Cabildos creados por los jesuitas, resultan obvias las diferencias existentes entre ambas instituciones: la actividad de los Cabildos estaba centrada en la fiesta patronal, tras la cual entraban en un largo receso, que duraba hasta el siguiente año. La Mayoría, en cambio, se caracterizó por ser una institución de permanente actividad.

Otra gran diferencia radica en que los cargos desempeñados por los feligreses dentro de los Cabildos suponían una autoridad más bien simbólica durante la celebración religiosa. Los cargos de la Mayoría, en cambio, involucraban un grado de responsabilidad mucho mayor, pues sus decisiones podían incluir sentencias de muerte. Esto se reflejaba en la corta edad de los Supremos, que fluctuaba entre los quince y veinte años, mientras que los Reyes eran todos adultos mayores, incluso ancianos.

Origen de la Mayoría

En una época difícil de precisar —posiblemente fines del siglo XVIII—, los hechiceros dieron vida —siguiendo el modelo de los Cabildos creados por los jesuitas— a una original y poderosa institución denominada Mayoría. Organizada jerárquicamente, con cargos bien definidos y funciones claramente delimitadas, la naciente sociedad de hechiceros llegó a alcanzar gran poder y prestigio en todo el archipiélago.

Aunque sus miembros eran exclusivamente indígenas —sea de «sangre pura» o mestizos—, la organización estuvo desde sus orígenes bajo la creciente y avasalladora influencia de la cultura española. Esto resulta claramente evidente en el origen legendario de la Mayoría.

Entre los brujos, la tradición oral aseguraba que en un tiempo remoto había llegado a la Isla Grande, en un navío procedente de España, un sujeto de apellido Moraleda. Con el propósito de llevar algunos naturales de regreso a su país, desembarcó en la región de Payos, en el sur de la Isla. Al no encontrar ningún nativo que quisiera acompañarlo en su viaje, Moraleda prosiguió su travesía hacia el norte bordeando la costa oriental de la Isla hasta llegar al pequeño caserío de Tenaún. En este segundo intento, el español se presentó ante los indígenas como un poderoso hechicero y, según la tradición, lo demostró transformándose en un pez, un lobo y una paloma, entre otros animales. Impresionados ante su poder, los aborígenes hicieron llamar a una afamada hechicera de nombre Chillpila, que residía en Quetalco, para que compitiera con Moraleda.

Entre otras pruebas, ella logró que el barco que se encontraba anclado en la costa quedara en seco y luego flotara

nuevamente[68].

Aceptando su derrota, el español decidió regalar a la hechicera, en señal de reconocimiento, un libro de hechicería para que fuera enseñado a los demás indígenas. Moraleda siguió luego viaje, recalando en Quicaví —aldea situada un poco más al norte de Tenaún—, a la que rebautizó con el nombre de España y Lima. Posteriormente, el libro fue llevado por Chillpila a esa misma aldea de Quicaví, en donde fue conservado con gran respeto y celo hasta finales del siglo XIX, no permitiéndose que fuese trasladado. Quienes tuvieron la oportunidad de verlo, aseguraban que era un libro impreso, con tapas de cartón forradas en cuero. El poder que se le atribuía era considerable, pues a través de él los jefes ejercían su autoridad.

Por la misma época en que el «libro de arte» llegó a Quicaví, se construyó en las cercanías una casa secreta subterránea de una sola habitación. Se accedía a ella a través de una puerta en el techo, oculta por una capa de tierra y pasto, y disponía de una cerradura que sólo podía ser abierta con la «llave de alquimia»[69]. Desde su construcción, la casa subterránea fue conocida como la Cueva de Quicaví o Casa Grande, y era utilizada como centro de reunión de los jefes más importantes de la sociedad. El respeto que sentían por este recinto era reverencial y su acceso a él estaba restringido a unos pocos.

Antes de abrir la puerta, debían cumplir con un ritual especial consistente en una serie de saltos. A mediados del siglo XIX, la habitación estaba enmaderada y contaba con una mesa, cuatro sillas principales y tres bancos de madera. Muy pronto, la localidad de Quicaví se transformó en el centro más importante de la región, pues, según la tradición, allí comenzaron a organizarse las primeras sociedades de hechiceros.

Esta historia fue narrada en 1880 por Mateo Coñuecar Coñuecar, máxima autoridad de la sociedad de hechiceros, quien la oyó de su padre[70]. De su relato se desprende que la sociedad nació bajo la doble herencia indígena y española, representada la primera por una mujer indígena y la segunda por un hombre español, ambos hechiceros. Aunque deformado por la tradición oral, el desembarco de Moraleda en Tenaún correspondió a un hecho histórico ocurrido en los últimos años del siglo XVIII. A fines de 1786, el español José

Manuel de Moraleda y Montero encabezó una expedición que recorrió minuciosamente todo el archipiélago y se dedicó luego a explorar parte del continente, especialmente el río Palena, en busca de la mítica Ciudad de los Césares. Descendiendo por la costa oriental de la Isla Grande hacia el sur, recaló primero en Quicaví y luego en Tenaún. Su desembarco se produjo el 16 de enero de 1787, permaneciendo allí hasta el día 18, debido al mal tiempo. Continuó luego su viaje por la costa hacia Dalcahue y tuvo la oportunidad de conocer Quetalco. A su regreso de la exploración, desembarcó nuevamente en Tenaún. Aunque su intención era oír misa, llegó con retraso y al día siguiente siguió viaje hacia al norte, a Quicaví. Es posible que en alguno de estos desembarcos haya intentado reclutar indígenas que lo guiaran en sus exploraciones.

De ahí la versión de que quería llevárselos de regreso a España. Con respecto a su encuentro con la hechicera, Moraleda no lo menciona en su Diario de viaje. Pero sí recuerda haber intentado establecer contacto:

> «Los indios parecen menos malos que los chilenos, pero de estatura más corta; el carácter de éstos es el jeneral de todos los de su casta, así de esta América como de la setentrional, esto es, inclinados a la idolatría, mui supersticiosos, disimulados, vengativos, ebrios i ociosos; sin embargo, a espensas del incesante penoso trabajo de los padres misioneros franciscanos, relatan la doctrina cristiana tan bien o mejor que los españoles; pero tanto a los unos como a los otros no les es ella obstáculo para dejar de estar imbuídos en la multitud de necias groseras supersticiones en que están, especialmente en orden a las enfermedades i demás desgracias que nos son comunes, i la misma muerte, que casi siempre atribuyen los indios, i muchas veces los españoles, a maleficio, lo que intentan averiguar i remediar consultando a los machis (así llaman a los curanderos, supuestos adivinos), los cuales, después de muchos misteriosos ademanes, jesticulaciones ridículas, horrísonas imprecaciones en su idioma bárbaro arbitrario, acompañados a veces de violentas contorsiones i destemplados ahullidos, hacen

> pronósticos de la enfermedad i su causa, dejando mui satisfecho de sus aciertos al idiota auditorio. Yo deseé presenciar una consulta de estos miserables fanáticos pretendidos adivinos, pero no lo conseguí, porque me creían a mí más machi, adivino o brujo que todos ellos, i lejos de concurrir a mi deseo se ocultaban de mi vista temerosos» [71].

No deja de ser extraño que José de Moraleda, quien mostró tan poca simpatía por los «miserables fanáticos», haya terminado siendo incorporado por éstos a su mitología de origen. Es posible que el arribo de Moraleda haya servido de poderoso impulso a los hechiceros locales. En efecto, Moraleda fue percibido, desde un principio, como un poderoso hechicero español («me creían a mí más machi, adivino o brujo que todos ellos»), cuya presencia generó gran conmoción («se ocultaban de mi vista temerosos»). Su partida fue vista como una verdadera expulsión de la zona, debido quizás a la acción concertada de varios hechiceros encabezados por Chillpila, quienes unieron fuerzas para enfrentar al agresor en un verdadero combate
mágico-espiritual.

Con respecto al libro que, según la tradición, Moraleda le habría regalado a la hechicera, es posible que algún miembro de la expedición, en un afán de sacar a los indígenas de su «ignorancia» y de sus creencias en «supercherías», les haya regalado un libro, tal vez de medicina. Esto explicaría el que haya sido descrito como un libro de hechicería, que contenía toda la ciencia de los brujos. Conservado celosamente como verdadero botín de guerra, se constituyó en símbolo de victoria sobre la magia del hombre blanco y en fuente de poder para la naciente sociedad de hechiceros.

De acuerdo a la tradición, el nacimiento de la Mayoría sería posterior a 1787. La organización seguramente careció en sus primeros años de los elementos que la caracterizaron en el siglo XIX. Es posible que haya nacido a fines del siglo XVIII como una sociedad que no tenía otro propósito que organizar determinados ritos de iniciación a nivel local, adoptando una estructura similar a la de las cofradías religiosas creadas por los jesuitas. Probablemente fue sólo a principios del XIX cuando la sociedad comenzó a asumir funciones

de progresivo control y regulación territorial sobre los especialistas que realizaban actividades
mágico-espirituales.

Ya hemos dicho que la historia sobre el origen de la Mayoría fue narrada en 1880 por Mateo Coñuecar, por entonces de setenta años, quien la oyó de su padre. Sabemos que Andrés, el hermano mayor de Mateo, murió en 1850. Su padre, por tanto, pudo haber nacido hacia 1770. Teniendo en cuenta que los hermanos Coñuecar eran naturales de Tenaún, es altamente probable que su padre haya sido testigo o tenido noticias directas del desembarco de Moraleda en ese pueblo y en Quicaví. Otro elemento a considerar es que tanto Andrés como Mateo Coñuecar fueron —al igual que Domingo, el menor de los hermanos—, importantes jefes de la Mayoría [72].

Es muy probable, por tanto, que su padre haya sido uno de los hechiceros integrantes de la sociedad cuando ésta comenzaba a ampliar su base territorial, al mismo tiempo que asumía nuevas funciones sociales.

Extraña el hecho de que Mateo Coñuecar no haya sido capaz de situar cronológicamente el desembarco de Moraleda: «Que por la tradición y por habérselo oído a su padre y a otros más que ya son muertos sabe que en un tiempo de que no se tiene noticia, pero ya en la dominación española, llegó a Payos…» [73]. Esto contrasta notoriamente con la información proporcionada en 1880 por un periódico en el sentido de que la sociedad secreta existía en la provincia «desde hace más de una centena de años» [74]. Si un periódico, con motivo del proceso judicial de 1880 en contra de la Mayoría, estuvo en condiciones de recoger dicha información, no vemos cómo Mateo Coñuecar no pudo conocerla. Una posible respuesta es que haya intentado prestigiar la organización que por entonces dirigía, haciendo aún más remoto su origen.

Segunda Parte

Poderes Mágicos

Aprendizaje y Ritos de Iniciación

Aunque en el origen legendario de la Mayoría fue una hechicera quien jugó el papel principal —en representación de la cultura indígena—, la gran mayoría de los miembros de esa sociedad eran hombres. Esto coincide con la situación que existía entre los machi del continente por lo menos hasta los dos primeros siglos de la dominación española, pues en los siglos XVIII y XIX la presencia femenina se hizo progresivamente mayoritaria. La casi exclusiva presencia de mujeres machi dentro de la cultura mapuche-huilliche es un fenómeno relativamente reciente. En la Mayoría, en cambio, los hechiceros eran aún a fines del siglo XIX en su gran mayoría hombres.

Según la leyenda popular, para convertirse en brujo e ingresar a la «logia» se debían cumplir una serie de requisitos. Se prefería especialmente a los indios de «sangre pura» y en segundo lugar a los mestizos de madre india; excepcionalmente se aceptaba a blancos o mestizos blancos, quienes debían pagar elevadas sumas de dinero para ser admitidos como postulantes.

La leyenda no debió estar muy alejada de la realidad, pues es sabido que los machi también cobraban altos honorarios a quienes pretendían iniciarse en el arte. En todo caso, la Mayoría al parecer privilegiaba la admisión de quienes eran parientes de hechiceros. Así como los machi recibían su vocación y poder de los espíritus familiares, es posible que los hechiceros también heredaran sus facultades de algún ancestro. Debido al enorme poder y prestigio que poseían los brujos, es factible además que las familias de brujos quisieran mantener su posición social y estimularan el ingreso de sus parientes a la organización.

Por otra parte, la connotación negativa que éstos tenían no debió ser un gran aliciente para el ingreso de aspirantes que no tuvieran vínculos familiares con algún brujo. Cualquiera fuese la razón, el caso es que en el proceso judicial de 1880, parte importante de los procesados eran padres, esposos, hijos, hermanos y compadres.

Antes de ser incorporados, los aspirantes debían ser iniciados en «el arte» por brujos experimentados. Aunque el aprendizaje se hacía generalmente practicando con otros brujos, existían, según la leyenda, «escuelas» en donde los aspirantes debían permanecer durante «siete» años. Al terminar sus estudios recibían el título de «mandarunos». Quienes habían aprendido el «arte de alta escuela» ejercían solamente en las grandes ciudades, a diferencia de los brujos del archipiélago, que ejercían en las mismas localidades en donde habían aprendido su arte. En éste y varios otros puntos parece evidente la influencia de las leyendas medievales españolas que se referían al funcionamiento de «escuelas» de nigromancia y de magia negra en las famosas «Cuevas» de Córdoba, Toledo y Salamanca.

Se afirmaba que en esta última era el propio demonio quién impartía las lecciones y que sólo aceptaba a «siete» estudiantes, uno de los cuales debía entregársele en cuerpo y alma [75].

Según la creencia popular, cuando terminaba la instrucción, el Consejo de la Cueva sometía al iniciado a una serie de pruebas. Además de la instrucción teórica y práctica recibida de algún brujo, las pruebas de iniciación combinaban la resistencia física y el temple del espíritu con los ritos de purificación y la adquisición de ciertos poderes mágicos.

Uno de los ritos iniciáticos consistía en baños de agua helada bajo un thraiguén (pequeña cascada, salto de agua o vertiente que sale de las peñas a una altura de una vara aproximadamente), antes de que saliera el sol y durante un determinado número de días. Según la leyenda popular, el tiempo de permanencia bajo el thraiguén era largo y, según la versión que se siga, era de ocho días, doce noches, treinta y tres días, o cuarenta días y cuarenta noches. Una variante indica que debía permanecer durante trece noches y dos días, pero sumergido de cabeza en las aguas de un río. El propósito de este baño ritual habría sido lavar el bautismo recibido al nacer. Otros afirman que el objetivo no era borrar el bautismo, como indica la leyenda, sino que dejar «el cuero hecho cachi», es decir, insensible al frío. Seguramente era una forma de purificación. Durante este tiempo, el iniciado debía alimentarse solamente de harina tostada[76]. También se dice que no podían condimentar con sal sus comidas[77].

Los iniciados debían, además, hacer largos recorridos por lugares solitarios, durante la noche, y enfrentar las emboscadas que les hacían los hechiceros. Probablemente estas caminatas estaban relacionadas con la prueba iniciática de «ver a los espíritus».

Al respecto, Mircea Eliade cita el caso de los Minaugkabau de Sumatra, cuyos dukun «perfeccionan su instrucción en la soledad, en una montaña: allí aprenden a hacerse invisibles y logran ver, de noche, las almas de los muertos; lo que quiere decir que se *convierten* en espíritus, que *son* muertos». En palabras de un chamán australiano, «quizá veas muertos caminando hacia ti y oigas el chasquido de sus huesos. Si oyes y ves estas cosas sin miedo, nunca más volverás a temer nada Entonces serás poderoso, porque habrás visto estos muertos»[78]. En el caso de los brujos de Chiloé, entre las pruebas iniciáticas a las que se sometia al neofito estaba precisamente la de recibir entre sus manos, sin demostrar vacilación, una calavera humana lanzada por un brujo desde lo alto de un acantilado.

De particular importancia era el siguiente rito, que consistía en llevar durante quince días una lagartija sobre las cejas, tapadas con un pañuelo amarrado a su cabeza. El iniciado debía permanecer escondido, evitando ser visto por personas extrañas. Esto le daba, al parecer, poderes mágicos especiales[79].

Otra prueba, según la leyenda, era hacerse fletas (masajes) con aceite extraído del cadáver de un cristiano. Se creía, además, que para demostrar la pérdida de sus sentimientos afectivos, los brujos debían dar muerte por medio de su «arte» a uno de sus parientes más queridos. La última prueba habría consistido en firmar un pacto con el diablo, en el cruce de dos caminos, usando como tinta su propia sangre.

En relación con los supuestos pactos con el diablo, no existen indicios de que esto haya sido efectivo. Por el contrario, según el testimonio de un hechicero que llegó a ocupar altos cargos en la organización, antes de ser admitido a la Mayoría debió hacer la señal de la cruz, luego jurar «por indígena» y finalmente prometer «no decir nada de lo que viera, de no divulgar los secretos, de prestar consejo cuando se lo exija y de cumplir estrictamente las órdenes que se le den, amenazándolo con perder la vida en caso de faltar a alguna de estas promesas» **[80]**.

Esto aparece confirmado por el testimonio de Agustín Álvarez Sotomayor, un profesor que recorrió, en las primeras décadas del siglo veinte, gran parte del archipiélago y conoció de cerca a varios hechiceros. Aseguró que «todos los brujos son, sin excepción, respetuosos de la propiedad ajena, morales y católicos fervientes. Ellos se confiesan y comulgan por lo menos una vez en el año (en la Pascua de Resurrección); hacen la señal de la cruz al comenzar cualquiera obra del cotidiano vivir; dedican anualmente novenarios a sus abuelos, padres y demás parientes fallecidos; son devotos de la Virgen y otros santos conocidos, a los que, puede decirse, rinden grande acatamiento. Y, en honor a la verdad, debemos agregar que los individuos tenidos por brujos, nunca faltan a misa los domingos, aunque tengan que recorrer varias leguas para llegar a la iglesia y jamás pronuncian el nombre de Dios o el de la Virgen, sin sacarse respetuosamente el sombrero».

Como prueba de la moralidad de estos brujos, Álvarez indica que entre las reglas que los brujos enseñaban a los iniciados estaba la prohibición absoluta de robar y de abusar de las mujeres cuando practicaban su arte, bajo pena de muerte. Según Molina, hacían un juramento solemne de no robar ni cometer ninguna mala acción mientras anduvieran «brujiando», pues el arte era sólo para vengarse de los enemigos.

Les estaba permitido, sin embargo, comer algo durante sus andanzas, siempre y cuando no sacaran la comida fuera de las casas[81].

Dos eran los elementos que distinguían a los hechiceros chilotes. Uno de ellos, aunque no todos disponían de él, era el «challanco» o «chayanco». También recibía el nombre de «la mapa» o «el mapa de arte». Era utilizado para identificar al autor de algún maleficio, descubrir el paradero de otros brujos, observar las actividades y desplazamientos de las personas ausentes y en especial para conocer su estado de salud y de ánimo. También servía para descubrir a los ladrones y, en términos generales, para responder a todas las consultas hechas por quienes acudían a los brujos. Algunos describían el «challanco» como una bola de vidrio (parecida a una tapa redonda de botella), como un globo de vidrio con una campanilla en su interior o como una piedra cristalina sumergida en un vaso de agua. Otros, en cambio, decían que era un gran espejo mágico o espejo de agua contenido en una fuente (en este caso era llamado «revisorio»). En algunas ocasiones era una combinación de ambas descripciones: un lavatorio con agua, con una esfera de cristal flotando en el centro. En el interior de la esfera, un cabo de vela encendida y en el fondo del lavatorio, muchas campanillas metálicas, lentes y prismas de vidrio, las que al menor movimiento provocaban tintineos y luces.

El origen del «challanco» se encuentra, al parecer, estrechamente relacionado con la antigua tradición europea de las esferas de cristal. El «revisorio», en cambio, se remonta a la cultura mapuche. El cronista y misionero jesuita Diego de Rosales escribió en el siglo XVII que «mientras andan los soldados en la guerra, estan los Hechizeros consultando al demonio sobre el successo de los suyos, incensando con tabaco a las tierras de el enemigo, i haziendo sus invocaciones. Y en una batea de agua, les muestra el Demonio, lo que pasa, donde estan, y lo que les ha succedido bueno, o malo. Y antes, que llegue la nueva de el bueno, o mal successo, lo anuncian a todos»[82].

Más importante todavía que el challanco era el macuñ o chaleco luminoso, sin el cual el brujo no podía volar.

El Macuñ y la Muerte Iniciática

Según la tradición popular, el iniciado debía confeccionar su «macuñ» con la piel del pecho de un cadáver del cristiano blanco de sexo masculino. Según otra versión, el cadáver debía ser de mujer virgen. De ahí el apelativo de «pelapechos» que recibían los brujos.

En esta operación se usaba un cuchillo de concha de cholga, de choro o de cualquier otro material que no fuera alquimia; es decir, metal[83]. La exhumación debía realizarse dentro de los nueve días siguientes al entierro. Para evitar esta profanación, los deudos solían hacer guardia en el cementerio durante todo el novenario. Otra forma era colocar cruces de quilineja en las cuatro esquinas de la tumba o del ataúd, sajar el cadáver para que no le sacaran la piel o restregar con ajo el cuerpo del difunto.

Según la información proporcionada por los propios hechiceros en 1880, el requisito de confeccionar un «macuñ» correspondía efectivamente a la realidad. Era una especie de chaleco o chaquetilla semejante a un corsé hecho con piel humana. La piel, sin embargo, no podía ser de cualquier «cristiano», sino que de algún brujo que hubiera muerto recientemente. Para obtenerla debían ir al cementerio, desenterrar el cadáver y cortar la piel ubicada a la izquierda del cuerpo, desde el pecho hasta el estómago. Una vez estirada, secada y curtida con ciertas yerbas, la piel se ajustaba al lado izquierdo del cuerpo por medio de correas y cordones, como si fuese un corsé.

Según la leyenda, la luminosidad del «macuñ» se conseguía frotando aceite humano sobre la piel. En el proceso judicial, una hechicera indicó, sin embargo, que la luz era producida por un depósito de aceite humano ubicado al centro del chaleco y que funcionaba a semejanza de un candil[84]. Esto les permitía

alumbrarse de noche produciendo la característica luminosidad que identificaba a los brujos cuando se trasladaban de un punto a otro. Era creencia generalizada que, para cubrir el chaleco los brujos acostumbraban andar siempre «emponchados». De hecho, la voz mapuche «macuñ» significa poncho o manta.

A estos datos se puede agregar el que entrega Evaristo Molina, quien indica que el «cuero de difunto» llevaba los siete colores primarios[85]. En su conocido trabajo sobre el chamanismo, Mircea Eliade aborda el tema del arco iris y sus siete colores. Afirma que muchos pueblos ven en el arco iris el puente que une la Tierra con el Cielo, al hombre con los dioses. En ciertas culturas, el arco iris también simboliza la ascensión celeste chamánica a traves del éxtasis[86].

Aún cuando a primera vista no parece existir relación entre los brujos chilotes y la ascensión extática chamánica, se debe tener en cuenta que la principal función del macuñ era precisamente la de hacer volar al brujo. El que llevara los siete colores podría indicar algún tipo de relación entre el vuelo de los brujos y el vuelo extático chamánico. La paradoja sería que este último, representado simbólicamente en el arco iris, es un viaje a las regiones celestes.

El vuelo de los brujos, en cambio, en ningún caso lleva esa dirección, a pesar de los siete colores del macuñ. De todos modos, el propio Eliade plantea que «ninguna experiencia religiosa está más expuesta a las desfiguraciones y a las aberraciones que la experiencia extática»[87]. No podemos descartar, por tanto, que los brujos chilotes hayan tenido algún tipo de experiencia extática, tomada en préstamo de los chamanes, pero relacionada con el vuelo hacia la región de los wekufü. Otro punto a dilucidar dice relación con el hecho de que el macuñ fuese confeccionado con la piel de un brujo muerto.

La práctica del desollamiento humano ha sido algo común a muchas culturas, ya sea como forma de tortura o como acción posterior al sacrificio. Aunque los mapuche practicaban cierto tipo de canibalismo ritual y acostumbraban conservar los cráneos y algunos huesos de los prisioneros ejecutados, no practicaban al parecer el desollamiento en seres humanos. Éste era reservado a ciertos animales, con cuyas pieles se cubrían, motivados, se cree, por fines de tipo mágico y como forma de identificación totémica.

En el resto de América, en cambio, en una vasta zona que se extiende desde el sur de los Estados Unidos de América hasta el Chaco, sí se encuentran rituales de desollamiento humano. En la mayoría de los casos, sin embargo, la piel del desollado era utilizada como trofeo y no como vestimenta.

A este respecto, la cultura mesoamericana parece ser la única, en todo el mundo, en donde el ritual del sacrificio y posterior desollamiento incluía la utilización de la piel como indumentaria. Mediante el rito de vestir la piel, lo que se intentaba, al parecer, era captar la energía vital de la divinidad, representada en la persona del sacrificado[88]. El caso de los brujos chilotes es sustancialmente diferente. Aunque el macuñ puede ser considerado como una vestimenta, la piel utilizada no era la de un sacrificado, sino de un cadáver exhumado.

El origen del macuñ —en cuanto desollamiento de un cadáver humano— podría estar relacionado con las tradiciones europeas respecto a las propiedades mágicas de los cadáveres. Durante toda la Edad Media e incluso el Renacimiento, existió en Europa un lucrativo comercio de reliquias de santos, que incluía la venta de toda clase de huesos, a los cuales se les atribuían virtudes milagrosas. El origen del culto cristiano a las reliquias de los mártires se remonta a los primeros siglos de ésta era. Esta práctica, aunque suponía una evidente fetichización de las reliquias, no sólo fue tolerada por la Iglesia, sino que en cierto modo fomentada, sobre todo después del Concilio de Trento.

Conocido es el caso de Santa Teresa de Ávila, a cuya muerte su cadáver fue rápidamente despedazado y repartido entre varios de sus fieles seguidores, incluyendo hermanas de su orden religiosa. Similares «formas extremas» de veneración de reliquias se pueden encontrar en México durante el siglo XVIII. Esta renovada y desbordante devoción hacia las reliquias formó parte de la religiosidad impulsada por la Contrarreforma en orden a materializar el objeto de fe como medio de promover la piedad de las masas. El culto a las reliquias fue la materialización visible, tangible, sensible de lo sobrenatural y trascendente.

Entre los métodos recomendados en los retiros piadosos durante los siglos XVI y XVII, los jesuitas dieron gran importancia a la meditación sobre la muerte, aconsejando el uso de elementos tales

como calaveras, de manera que las representaciones sensibles ayudaran a la reflexión.

Revitalizando las antiguas creencias en la magia de contacto, los exorcismos realizados en esta época consistían en la aplicación de reliquias, incluyendo osamentas humanas, en el pecho y la espalda de los poseídos. La expulsión de los demonios mediante el contacto con reliquias era ya tradicional en la Iglesia primitiva [89].

En el caso de la hechicería o magia negra, especialmente aquélla de carácter erótico, no era necesario el uso de reliquias de santos.

Bastaba con la profanación de cementerios en busca de cráneos, huesos, polvo de huesos, jirones de mortaja, cabellos, dientes, uñas, ojos, trozos de piel, ombligo de niños pequeños y carne humana en descomposición. Se conoce por lo menos un caso en que un italiano, aprovechando sus estudios de anatomía, se confeccionó un jubón con la piel de un cadáver, persuadido de sus propiedades mágicas. A instancias de su confesor, posteriormente dio sepultura tanto al cadáver como a su piel [90].

El que los macuñ fuesen confeccionados con la piel de brujos, también guarda estrecho paralelo con los rituales de renovación mística del cuerpo de los iniciados chamánicos. El intercambio simbólico de ojos y lengua que se realizaba durante la consagración de los nuevos machi no era solamente una forma de transferir orgánicamente el poder de una persona a otra; era sobre todo un ritual de renovación, de renacimiento místico de un nuevo hombre.

Esto se aprecia más claramente aún entre los iniciados yámana del extremo sur fueguino, quienes se frotaban el rostro hasta que aparecía una segunda y luego una tercera piel, visible únicamente para quienes habían sido iniciados.

Martin Gusinde describe así este ritual: «la antigua piel debe desaparecer y dejar sitio a un nuevo cutis, delicado y traslúcido. Si durante las primeras semanas el frotamiento y la pintura lo han hecho ya aparecer —por lo menos para la imaginación y las alucinaciones de los yékamush
(hombres-médico)
con experiencia— los viejos iniciados no tienen ya duda alguna en relación con las capacidades del candidato. Desde ese momento, debe redoblar su celo y frotarse siempre delicadamente las mejillas

hasta que aparezca una tercera piel, aún más fina y delicada que la anterior; ésta es entonces tan sensible que no puede hacerse visible sin producir dolores muy violentos. Cuando el neófito ha alcanzado por fin este estado, la instrucción habitual, tal como la puede ofrecer el

Loima-Yékamush,

ha concluido»[91].

Vemos, pues, que la renovación mística de la piel, tal como la practicaban los chamanes yámana, y el intercambio y renovación de ojos, lengua y sangre entre los chamanes mapuche constituyen antecedentes claros y directos de la confección del macuñ, entendido éste no sólo como un medio orgánico de transferir el poder de un brujo a otro, sino también como una forma de renovación a través de una segunda piel. En el caso de los yámana, sin embargo, la nueva piel nacía del *propio* iniciado, una vez que éste alcanzaba determinado estado de pureza, perfección y conocimiento. Entre los machi, en tanto, el intercambio y renovación de órganos se hacía en forma *simbólica* entre personas vivas. Los brujos chilotes, en cambio, se renovaban y recibían el poder a través de la apropiación *real* de una determinada parte del cuerpo de un brujo ya muerto.

Es aquí donde, posiblemente, las tradiciones europeas sobre reliquias de santos y rituales de magia negra jugaron un papel decisivo en la conformación de este particular aspecto de la brujería chilota. Debemos consignar, en todo caso, que si bien el macuñ, en cuanto instrumento confeccionado con piel de un brujo muerto, recibe influencia tanto de origen yámana como europeo, su papel en los rituales iniciáticos de renovación y en los vuelos extáticos se enmarca dentro de una tradición perfectamente chamánica. Sobre este punto volveremos más adelante.

Con respecto al aceite humano con que se debía frotar el macuñ, éste parece ser un elemento de procedencia europea. En efecto, para poder volar, las brujas acostumbraban frotar su cuerpo o la escoba en que montaban con un ungüento especial —el «ungüento de brujas»— cuyo principal ingrediente solía ser, precisamente, la grasa humana[92]. Esta creencia sufrió, en todo caso, notables modificaciones en Chiloé, pues aquí el aceite humano sólo servía para que el macuñ brillara y alumbrara el camino del brujo durante

su vuelo.

Aunque la información que al respecto poseemos es muy fragmentaria, podemos concluir que la confección del macuñ era la culminación del conjunto de pruebas y ritos iniciáticos arriba descritos (baños matutinos, régimen de dieta, caminatas nocturnas, reclusión, contacto con lo sobrenatural). El macuñ era la transmisión orgánica del poder de un brujo recientemente fallecido a otro que recién se iniciaba a través de un trozo de la piel ubicada al lado de su corazón; era la renovación, el renacimiento místico del iniciado mediante una segunda piel que provenía del inframundo.

Este rito estaba seguramente relacionado con la muerte simbólica, componente esencial de las iniciaciones chamánicas en diversas culturas americanas y asiáticas. Tras morir ritualmente, el iniciado volvía a la vida, generalmente después de transcurridos algunos días, como un nuevo hombre, dotado de poder. Como ya vimos, entre los machi de la Araucanía se observan rastros de antiguos ritos de muerte simbólica en la enfermedad iniciática, en el entierro y exhumación ritual efectuados durante la ceremonia de renovación de poderes, en la apertura del vientre como técnica aberrante de curación y en el intercambio de ojos, lengua y sangre entre chamanes.

En el caso de Chiloé, la exhumación del cadáver de un brujo y la consiguiente confección del macuñ con un trozo de su piel, seguramente formaron parte de un ritual mayor, en donde el iniciado moría simbólicamente y se ponía en contacto con un brujo ya muerto a fin de recibir de éste su poder. Después de todo, similares prácticas se pueden encontrar, por ejemplo, entre los esquimales y los australianos, quienes, para convertirse en hombres-médico, se acuestan cerca de las tumbas. Ciertos chamanes amazónicos son iniciados por los espíritus de chamanes difuntos, quienes los instruyen y los preparan para ponerse en contacto con los espíritus superiores e inferiores y con los muertos. Para eso es necesario que el mismo iniciado muera y se convierta en espíritu [93].

De lo anterior podemos concluir, en consecuencia, que las prácticas de exhumación y desollamiento entre los brujos de Chiloé, lejos de constituir expresiones aisladas y extrañas, se inscriben dentro de una amplia gama de rituales ligados a la muerte

iniciática.

Posiblemente en torno a la organización y regulación de estos complejos rituales de iniciación y consagración es que se crearon las primeras sociedades a fines del siglo XVIII, en una época en que el poder y la influencia de los hechiceros era cada vez más creciente. A la necesidad de contar con un espacio sagrado de carácter secreto, dedicado principalmente a los ritos de iniciación, debió obedecer, en consecuencia, la construcción de la cueva subterránea en Quicaví.

Según los cronistas indianos, los machi y boquibuye de la Araucanía acostumbraban recluirse en cavernas naturales, con ocasión de ciertos ritos y ceremonias. Esto coincide con la importancia que la caverna tiene en los ritos de iniciación de ciertas culturas arcaicas. La caverna sería un símbolo del tránsito hacia el otro mundo, del descenso a las regiones subterráneas. Junto con el ascenso extático al Cielo, el descenso extático a los Infiernos también constituye, aunque se encuentre menos extendido geográficamente, una de las formas de iniciación chamánica.

El uso de la caverna se inscribe, por tanto, dentro de una tradición que se remonta a las religiones paleolíticas, se encuentra presente en numerosas culturas arcaicas y adquiere especial relevancia dentro de las prácticas chamánicas. Lo mismo puede decirse respecto al uso de cabañas especialmente construidas para el retiro o reclusión ritual de un cierto número de iniciados, quienes, a salvo de miradas indiscretas, son sometidos a una estricta y rígida instrucción, que culmina con determinados ritos de iniciación extática.

Así como la caverna jugaba un papel fundamental en la iniciación de los chamanes mapuche, tanto en los selknam de Tierra del Fuego como entre los canoeros yámana, la reclusión ritual iniciática se efectuaba en cabañas [94]. Probablemente esto también se puede aplicar a los canoeros qawáshqar y chono, de similar cultura a la de los yámana. Quizás esto explique las especiales características de la cueva subterránea de Quicaví, una mezcla de cabaña y de caverna artificial, resultado de la herencia recibida tanto desde el norte como desde el sur.

De los escasos antecedentes entregados por los hechiceros en sus declaraciones judiciales se desprende que a fines del siglo XIX la

Mayoría hacía sus nombramientos de «médicos» con excesiva expedición, que éstos a veces recaían en curanderos sin mayor experiencia y que la posesión del macuñ ya no era obligatoria. Esto nos hace pensar que los ritos iniciáticos habían perdido parte de su antigua importancia.

Quizás esto derivó de la propia evolución sufrida por la organización, que de ser una sociedad iniciática se transformó en una institución de poder. El que la «Cueva» de Quicaví comenzara a ser llamada en los documentos oficiales internos como «despacho» es claro indicio de esta transformación.

Magia Negra

La creencia de que los brujos debían dar muerte a uno de sus familiares, como requisito para ser aceptados por el Consejo, se originó probablemente en el juramento que los iniciados debían hacer antes de ser reconocidos como brujos. Éste consistía en jurar completa obediencia a sus superiores, debiendo incluso matar a sus propios parientes si así se lo ordenaban. Esto, al parecer, no pasaba de ser una demostración de extrema y completa fidelidad a la sociedad.

Aunque los brujos eran «católicos fervientes», Álvarez hizo notar, sin embargo, que cuando éstos necesitaban hacer uso de sus poderes para hacer el mal, se sometían a la voluntad absoluta del demonio, quedando expresamente prohibido pensar en Dios ni en nada sagrado, pues de inmediato perdían su poder. Esta invocación al demonio no significaba que renunciaran a su fe católica, pues su profunda convicción religiosa les impedía borrar su bautismo o vender su alma al diablo [95].

Aunque Álvarez no entrega elementos que permitan explicar este verdadero desdoblamiento, no nos parece aventurado afirmar que esta práctica era la consecuencia natural, lógica y hasta necesaria de su estructura de pensamiento mágico.

Entre las funciones principales de los hechiceros de Chiloé, aunque no las únicas como veremos más adelante, estaban la de causar daño a las personas a través de los males tirados y la de neutralizar las maldiciones lanzadas por otros brujos. Para los ritos de sanación, debían utilizar naturalmente los espíritus benignos, tal como lo hacían los machi. En el caso de los males tirados, debían recurrir necesariamente a las fuerzas malignas, las cuales, por efecto de la evangelización, estaban identificadas con el demonio. Esto

explicaría, a nuestro parecer, la aparente contradicción entre la fe católica de los brujos y su necesidad de recurrir al diablo cuando necesitaban usar sus poderes para hacer el mal.

Esta idea se ve corroborada por los antecedentes recopilados entre los actuales brujos de Los Tuxtlas, Veracruz. Es creencia generalizada que muchos de ellos están «empautados»; es decir, han obtenido sus poderes a través de un «pauto» con el Diablo. Aunque públicamente todos los niegan, en privado algunos brujos confiesan que su poder tiene efectivamente ese origen. La principal razón para asociarse con el diablo es de tipo económica, pues las tarifas por realizar magia diabólica son considerablemente más altas que aquellas correspondientes a la magia blanca, de menor efectividad que la anterior.

Además del pacto —el cual involucra un compromiso de por vida—, existen otras formas de relacionarse con el Diablo —mediante ciertos conjuros y ritos mágicos—, que suponen una relación transitoria para conseguir un propósito concreto, sin mayores consecuencias. En todo caso, sólo una minoría cree que los «empautados» son castigados con el infierno. Por otra parte, el hecho de que hayan realizado un pacto con el Diablo, no imposibilita a los brujos para que tengan tratos con Dios, siempre que sepan mantener la separación ritual apropiada entre ambos, haciendo las invocaciones correctas en cada caso [96].

Según la creencia popular, una vez que el brujo chilote era autorizado para ejercer su arte, su poder era extraordinario. Podían transformarse en aves, animales o reptiles, según fuera su voluntad y conveniencia. Su animal preferido era el perro y entre las aves, el coo [97], el tiuque, el raiquén y el chihued [98]. Entre los habitantes del mar, las toninas eran sus favoritos.

Gracias al macuñ, los brujos podían volar a gran altura y a largas distancias. Los que tenían menos poder, sin embargo, sólo podían volar de dos a tres leguas y elevarse de una vara y media hasta tres de alto. Algunas versiones indican que más que volar, los brujos viajaban dando grandes saltos de cerro en cerro o de una isla a otra.

Aunque los brujos ponían cuidado en no ser vistos, era frecuente que los isleños los vieran volar en las noches; cada vez que se veían luces moviéndose en los cerros o en las islas, aseguraban que eran

brujos volando y se encerraban temerosos en sus casas. Según se decía, los brujos, para divertirse, acostumbraban a volar en bandadas encima de la Cueva de Quicaví.

Además de permitirles volar, el macuñ tenía una segunda propiedad, de gran utilidad para los brujos. Para evitar encuentros con extraños en el camino durante sus correrías nocturnas, el macuñ de los brujos les avisaba la presencia de los «limpios» o «lesos» con un grito parecido al del raiquén, Al escuchar el grito de ¡Thre!, el brujo emprendía rápidamente el vuelo y su macuñ desparramaba cauquiles, unas luciérnagas de olor fétido. Cabe imaginar el espanto de los isleños cuando se topaban con esos insectos en el camino.

La creencia en la propiedad de volar de los brujos chilotes se originó, al parecer, tanto en la cultura

mapuche-huilliche

como en la tradición europea. Los hechiceros mapuche o kalku volaban transformados en chonchones o tuetué. Generalmente, éstos son descritos como seres con una mitad en forma de ave y una mitad humana, o bien como aves con cabeza humana.

Según dos relatos mapuche recogidos en el territorio de la Araucanía, los brujos amarraban dos plumas a su cabeza, con un cintillo, y untaban todo su cuerpo con un líquido de propiedades mágicas, especialmente alrededor del cuello. Dicho líquido, frío y cortante como la escarcha, separaba la cabeza del cuerpo. Al imitar el grito del chonchon —¡tué tué!—, ésta comenzaba a elevarse. Durante el vuelo, la cabeza adoptaba la forma de un ave. Debido a sus hábitos nocturnos, a su extraño canto y a que acostumbraban a posarse en los techos o en las cercanías de las casas, a veces estas aves eran atacadas con piedras o disparos.

Si producto de una herida, caían al suelo, recobraban la forma de cabeza humana. Mientras su cabeza volaba, el cuerpo del brujo permanecía tendido, como si durmiera [99] .

Con respecto a los chamanes, su vuelo era espiritual y se producía durante su viaje de ascensión celeste. Inez Hilger, sin embargo, cita el caso de una machi, quien adivinó durante el trance el estado de salud de una persona que se encontraba en Argentina.

Dicha persona, tras regresar a su comunidad, informó que durante su convalescencia había recibido la visita de un extraño

pájaro que la había observado atentamente. Éste parece ser el único caso conocido en que el espíritu de un machi vuela transformado en pájaro[100].

En ambos casos, sin embargo, la capacidad de volar de los kalku y de la referida machi fue posible a través de su transformación en un ave[101]. Los brujos chilotes, en cambio, tenían el poder de volar —mediante el macuñ— conservando su naturaleza humana. Quizás en este último aspecto, las creencias europeas acerca del vuelo de las brujas influyeron en alguna forma. En ambos casos, el vuelo era posible gracias a un objeto externo —el macuñ, en Chiloé; un palo untado con ungüento, en Europa— y se realizaba sin transformarse en ave, por lo menos no necesariamente.

En relación a las confesiones —algunas forzadas, otras espontáneas— de las acusadas de brujería, en orden a que podían volar montadas en palos, escobas o incluso animales, existen estudios que vinculan estas declaraciones, no a las oscuras fantasías de los inquisidores y de la sociedad que las condenaba, ni a la personalidad histérica, neurótica o sexualmente reprimida de las acusadas, sino al uso generalizado de alucinógenos. Existiría, por tanto, una conexión estrecha entre las prácticas de chamanes y brujas, en el sentido de que ambos recurrían a poderosas drogas con el fin de lograr alteraciones en su estado de conciencia. Aquí es precisamente en donde surge la gran diferencia entre ambas manifestaciones.

El estudio de los alucinógenos utilizados en Europa permite establecer que la pérdida de conciencia era total. La experiencia era, por tanto, personal y no tenía otra intención que obtener determinadas sensaciones de placer. Las drogas utilizadas por los chamanes, en cambio, eran de distinta naturaleza. Aquellas de menor poder eran usadas para alcanzar estados de trance en los cuales el chamán no perdía el control sobre sí mismo. Más aún, esta alteración de la conciencia se enmarcaba dentro de un ritual perfectamente definido y tenía una función social claramente aceptada por su comunidad[102]. Con respecto a los brujos chilotes, no tenemos información respecto al posible uso de sustancias alucinógenas. No podemos saber, por tanto, si la creencia en su capacidad de volar era producto de antiguas tradiciones mapuche y europeas, o si respondía a vuelos realizados durante sus estados de

trance[103].

Los brujos podían también convertir en baudas —aves zancudas nocturnas— a determinadas mujeres, a quienes utilizaban como mensajeras bajo el nombre de «voladoras»[104]. Para desempeñar esta importante función, el Consejo escogía, entre los familiares de los propios brujos, a una mujer joven y soltera que estuviera dispuesta a mantenerse alejada de los hombres. Su transformación en bauda se hacía durante la noche, mediante un conjuro especial, previa regurgitación de sus intestinos en una «lapa» (fuente de madera) o paila de cobre que se dejaba oculta entre los matorrales. Para provocar el vómito, la mujer bebía zumo de huique, una planta de características tóxicas. Una vez cumplida la misión encomendada por los brujos, la «voladora» debía necesariamente regresar al punto en donde había ocultado la paila, pues para recobrar su forma humana, debía engullir sus intestinos.

La facultad de volar y asumir formas diferentes a la humana atribuida a los brujos y brujas es prácticamente universal. En algunas culturas, los brujos envían su alma —o su sombra— al cuerpo del animal; en otras, su propio cuerpo se transforma, adoptando la forma de ese animal; una tercera posibilidad es que brujo y animal tengan cuerpos diferentes pero sean un solo ser. Con respecto al vuelo, a veces los brujos se desdoblan, dejando su cuerpo en tierra y enviando su alma a volar transformada en algún ave nocturna; otros vuelan en persona, en cuerpo y alma, siempre de noche[105]. La creencia de que para convertirse en animal o ave es necesario expulsar previamente los intestinos, se encuentra también entre los brujos de Los Tuxtlas, Veracruz[106].

Los brujos poseían, además, un gran poder mental, el cual les permitía desde la distancia sumir a las personas en un profundo sueño o privarlas de juicio por tiempo indefinido. De ese modo podían entrar a las casas sin ser vistos. Este poder tenía, sin embargo, ciertas limitaciones. Sólo podían hacer dormir a las personas cuyos nombres conocían. También podían mover objetos, abrir puertas cerradas con tranca y controlar la naturaleza, como las aguas de los ríos, los cuales crecían y decrecían según fuera su voluntad.

Su arte les permitía causar toda clase de enfermedades, hasta incluso provocar la muerte, a través del «mal impuesto», el «mal

tirado» y la «toma de los alientos». En el primer caso, el brujo debía «sajar» (es decir, hacer una herida o incisión) a la víctima antes de causar el daño. El sajamiento lo podía hacer a distancia, simulando en su propio cuerpo la acción de cortar, ya sea con un «mellío» (pedazo de vidrio del fondo de una botella negra), con una garra de coo o con sus propias uñas. Muchos aseguraban haber sentido de pronto un escozor en determinadas partes del cuerpo y al cerciorarse se daban cuenta de que tenían una herida. Posteriormente se enteraban de que algún conocido hechicero había sido visto arañándose o simulando cortarse con un mellío.

En el caso del «mal tirado», el brujo lanzaba desde lejos una «rociada» o «flechazo» (maldición). Aunque el «mal tirado» derivaba de la antigua creencia mapuche en el «wekufü», también guardaba estrecha relación con el «mal de ojo» europeo, pues ambas suponían que el malestar o la enfermedad no era natural sino que había sido causado por alguna influencia maligna.

La tercera y más peligrosa forma de hacer daño era a través de la «toma de los alientos». En este caso, el brujo se apropiaba de la salud, la voluntad y el espíritu de las personas y los trasladaba al cuerpo de un sapo. Éste era ocultado en algún lugar apartado —a veces incluso en las cercanías de la casa del afectado— y era aprisionado con alguna piedra o tronco, para que no escapara. A través del sapo, el brujo causaba diferentes males a su víctima. Si quería causar dolor o asfixia, bastaba con herirlo o impedir su respiración.

La saliva introducida por su boca provocaba terciana. Dependiendo de la voluntad del brujo, la lenta agonía podía finalizar con la liberación del sapo o con su muerte.

La «toma de los alientos» tiene su equivalente en el «robo de almas» del mundo andino. Los «maleficadores» del Perú modelaban figuras de sebo, sobre las cuales dejaban caer hojas de coca y vertían chicha. Luego las quemaban, pronunciando el nombre de la víctima. La sombra —es decir, el alma— que se vislumbraba entre las llamas era atravesada con espinas y envuelta junto, con las cenizas, en lanas de diferentes colores. El alma, finalmente, era colocada en un recipiente que era enterrado [107].

El «robo de almas» se encuentra también en otras regiones del mundo. Es el caso, por ejemplo, de los baluba del Congo. Ocultos en

la maleza, los brujos emboscan a sus víctimas y, sin dejarse ver, pronuncian su nombre. Esto es suficiente para robarles su personalidad. El espíritu es colocado en un jarro cerrado o en un muñeco hueco, dejando a su víctima convertida en una sombra de sí misma. La muerte sólo puede ser evitada mediante la intervención de un hombre que practique la magia [108].

Con respecto al uso de sapos, que hacían los brujos chilotes, no tenemos mayores antecedentes sobre la existencia de tal práctica en la cultura mapuche. Sobre los brujos peruanos prehispánicos, sabemos que hacían daño a sus víctimas a través de animales, sobre todo sapos, a los cuales atravesaban con espinas [109]. En Europa, en tanto, su vinculación con la magia dañina se remonta a la Antigüedad Clásica. Durante la Edad Media, fueron asociados al Demonio y a la brujería [110].

Otra forma que los brujos chilotes tenían de provocar el mal era a través de un perro, al cual se le sacaba el corazón. Éste era envuelto o cubierto con una prenda íntima de la víctima, un trozo de su ropa o vestido, un mechón de su cabello o cualquier cosa que le perteneciera. Simulando que era la persona a la que se quería hacer daño, el brujo pinchaba el corazón con un alfiler, mientras pronunciaba su conjuro. Este tipo de ritos es, al parecer, universal. Su uso se encuentra ampliamente difundido tanto en la tradición americana como en la europea y en la africana. También en la Araucanía se podía hacer daño con el cabello, las uñas y los dientes de las personas.

Existían, además, ritos mágicos específicos para causar determinadas enfermedades. Para provocar, por ejemplo, que una persona se «secara»; es decir, que enfermara de tuberculosis, se debía poner saliva dentro de una papa, exponerla al humo del fogón y pronunciar ciertas fórmulas mágicas. Una de las formas más benignas que los brujos tenían para vengarse era «laucar» a sus víctimas; o sea, provocar la caída del cabello dejando marcas circulares del tamaño de una moneda grande.

Mediante la magia se podía dañar no sólo la salud, sino también los bienes. Para obligar a una familia a abandonar su casa, se depositaba tierra de cementerio en sus cuatro esquinas. Para «malear» las siembras, existían varios métodos: se podían colocar velas de cementerio, atados de restos de almejas, huevos hueros,

carne podrida o «arriegar» tierra de cementerio en las siembras. Cuando el propietario encontraba algunos de estos elementos en su campo, podía estar seguro de que éste había sido «tomado» por los brujos.

Para evitar que ellos malearan las siembras, se debían colocar cenizas de laurel bendito en las esquinas de los potreros.

En relación con la posibilidad real de que alguien pueda morir a causa de estos ritos mágicos, un autor ha hecho notar la efectividad de ese riesgo. Existen numerosos antecedentes de personas que, al saberse hechizadas, es decir, al adquirir la conciencia de que «deben» morir, se desaniman, renuncian a los alimentos y finalmente mueren, consumidos en vida. Incluso se plantea la posibilidad de que, en los casos de hechizo a distancia, la víctima se entere por medio de la telepatía, con los mismos efectos del caso anterior[111]. Los propios hechiceros han hecho notar el decisivo papel que el factor psicológico juega en la eficacia de la magia negra.

Los brujos de Veracruz aseguran que las personas de «espíritu débil» deben guardar grandes precauciones, pues se encuentran propensas a padecer de «espanto». Por oposición, quienes se inician en las prácticas mágicas relacionadas con el demonio, deben tener el «cerebro fuerte»[112]. Similares conceptos se pueden encontrar entre los brujos de Chiloé, de quienes se afirma que sólo pueden actuar en contra de los de «sangre débil».

Otro elemento a considerar es la idea de que los brujos chilotes pueden hacer dormir a las personas y de ese modo entrar a sus casas sin ser vistos. «Pero para ello necesitan conocer los nombres de cada uno de los presentes. Esta facultad no puede ejercitarse con los forasteros de nombres desconocidos para ellos»[113].

De donde se desprende que, para que su poder sea efectivo, debe existir una relación personal entre el brujo y su víctima. Esto repercute, naturalmente, en el componente psicológico de la magia en general y de la magia negra en particular.

Además de su capacidad para perjudicar a los vivos, los brujos chilotes también podían causar irreparable daño a los muertos. Ya nos hemos referido a las creencias mapuche en torno al permanente riesgo que corrían las almas de los recientemente fallecidos, de ser capturadas por algún brujo y ser convertidas en espíritus malignos o

wekufü. En una recopilación de cuentos mapuche y pehuenche de ambas vertientes de los Andes, se encuentra la historia de una machi, quien, en venganza contra un cacique por no haberle cancelado sus honorarios en forma satisfactoria, envió contra éste un

wichan-alwe,

el alma de un muerto que desde hacía algún tiempo permanecía bajo el control de la machi. Bajo la forma de un felino, el

wichan-alwe

atacó y dio muerte al cacique. Antes de cumplirse nueve días, cuando el alma del cacique se preparaba para separarse de su familia e iniciar el viaje hacia la tierra de los muertos, fue capturada por la machi, convirtiéndose el propio cacique en un

wichan-alwe.

Además de atacar adoptando la forma física de alguna fiera, los

wichan-alwe

también causaban daño introduciéndose en el cuerpo de sus víctimas. Podemos asimilar, por tanto, la noción del

wichan-alwe

a una de las manifestaciones del wekufü [114].

Ya hemos visto que en Chiloé existía la creencia de que los brujos exhumaban los cadáveres de cristianos «limpios», dentro de los nueve días siguientes a su fallecimiento, para así apoderarse de un trozo de su piel. Teniendo en cuenta que para fabricar un macuñ sólo servía la piel de un brujo, podemos deducir que esa creencia derivó de la confusión entre el ritual de muerte iniciática y el robo de almas. En el primer caso, la exhumación se efectuaba para que el iniciado entrara en contacto con el mundo de los muertos, convirtiéndose él mismo en uno de ellos y obteniendo el poder de un brujo ya fallecido, a través de un trozo de su piel. En el segundo caso, la exhumación —si es que se realizaba realmente, pues bien pudo ser de naturaleza simbólica— tenía el fin de capturar el alma de un difunto, poniéndola a su servicio antes de que se cumpliera el novenario.

A la captura del alma de los muertos, corresponden, seguramente, las historias chilotas sobre grupos de brujos que, durante la noche, conducen a los muertos de una localidad a otra.

Basándose en varios relatos, Evaristo Molina describe este

«intercambio de cadáveres» del siguiente modo: «el muerto va caminando muy lentamente, con sus propias piernas, seguido por un gran séquito de brujos, que van cantando responsos y otros cánticos fúnebres. El muerto se queja de un modo desgarrador; y a veces se para, como resistiéndose. Los brujos se mofan entonces de él y lo apostrofan, recordándole los agravios que en vida les infirió. Cuando se resiste mucho, lo hacen caminar a fuerza de azotes»[115].

Además de sus poderes mágicos, los hechiceros disponían de varios recursos naturales cuando querían causar algún mal. Aunque en rigor no es posible hacer esta distinción —pues los medios naturales siempre adquieren su eficacia dentro de un determinado ritual mágico—, hemos optado por presentar en forma separada aquellos ritos que tenían como componente principal algún elemento natural de efectos nocivos.

Para provocar la enfermedad del cachín (llagas y heridas que no cierran), los brujos recogían una determinada clase de hormigas que vivían en los troncos podridos y las introducían en las casas de quienes querían hacer sufrir. Para provocar tumores y diviesos, usaban espinas de mechay para clavárselas a quienes ellos deseaban hacer algún mal.

Para provocar la muerte contaban con varios venenos. El «bocado» (voz española que en el siglo XVI era sinónimo de veneno y que fue adoptada por los indígenas chilotes) se hacía con polvo de lagartijas y sapos secados al sol. Ofrecido a la víctima mezclado en alguna bebida, provocaba hinchazón en el estómago, mucha sed, vómitos continuos que impedían retener alimentos y finalmente la muerte. Ignoramos si la lagartija y el sapo debían ser de determinada especie venenosa o si esta poción tenía efectos puramente mágicos. Esto último es lo más probable, pues existía la posibilidad de restablecerse si se ingería este mismo polvo mezclado con agua bendita y sal.

Otros venenos de efectos más bien naturales eran el arsénico cocido, el cardenalillo, el zumo de la hoja verde de quilmay y el zumo de la hoja verde de chaquigua. Para que tuvieran el efecto deseado, éstos tres últimos debían suministrarse en gran cantidad. Para evitar ser descubierto, el veneno se ofrecía, generalmente, mezclado en alguna bebida —aguardiente, por ejemplo— y la

víctima no moría de inmediato, sino que en un plazo que iba de cinco a veinte días, dependiendo del veneno y de la dosis [116].

Se utilizaban, además, varias otras plantas con propiedades tóxicas. El pillu-pillu o palo hediondo, por ejemplo, es un arbusto cuya corteza y hojas tenían efectos purgativos y vomitivos; en pequeñas dosis servía como vermífugo; también se usaba para envenenar peces en ríos y arroyos; para que su efecto en seres humanos fuera mortal, se debía suministrar en altas dosis. El huique es un arbusto semitrepador de gran toxicidad; sus frutos, molidos y mezclados con harina, servían como veneno para ratones. De similares características y aplicaciones eran el deu o beu y el degüll. El latue, planta del diablo o palo de brujos, es un arbusto muy tóxico que contiene varios alcaloides con propiedades alucinógenas; de sus hojas y corteza se preparaba un brebaje que, dependiendo de la dosis, causaba alucinaciones, delirio e incluso la locura; era usado por algunos machi en sus rituales, para lograr el trance; en distinta dosis, también era utilizado como «pócima de amor», pues quienes lo bebían perdían durante algún tiempo la voluntad [117].

Aunque a primera vista estas acciones parecen inscribirse claramente dentro de la magia negra, al examinar más detenidamente el problema, esta apreciación podría no ajustarse del todo a la moralidad de la cultura mapuche-huilliche. La venganza no era considerada como algo negativo; por el contrario, ésta era aceptable en cuanto perseguía el propósito de castigar a quien había causado un daño en forma injustificada.

Este punto puede ser mejor explicado si recurrimos a la cultura zande del Sudán. Los azande creían que la mala magia no era mala por el hecho de que destruyera la salud y las propiedades de las personas. Era mala porque contravenía las reglas morales. La buena magia, en cambio, podía ser tan destructiva como aquella, incluso letal, pero sólo podía ser dirigida en contra de las personas que habían cometido algún delito. De hecho, la denominada «magia de la venganza» no sólo no formaba parte de la magia negra, sino que era la más honorable de todas las medicinas. Otra diferencia entre la «magia de la venganza» y la hechicería o magia negra era que la

primera se utilizaba contra culpables de los cuales se desconocía su identidad; la segunda se lanzaba contra personas específicas, independientemente de su culpabilidad. El problema consistía, sin embargo, en que la noción de culpabilidad era algo bastante relativo. Lo que para un azande constituía una venganza justa, para otro podía representar una venganza motivada por intereses ilegítimos [118].

Otro ejemplo que puede ayudarnos a esclarecer este problema nos lo proporcionan los abelam de Nueva Guinea. Aunque en términos abstractos consideran que la hechicería es mala, en la vida diaria, sin embargo, es moralmente neutral. Recurrir a ella, lejos de significar un estigma, ayuda a quien la utiliza a crear una reputación como alguien que debe ser tratado con precaución. Esto es particularmente válido entre los líderes de cada comunidad, quienes ven incrementado su prestigio e influencia en la medida en que se les vincula con los poderes sobrenaturales. Por otra parte, resulta vital para cada grupo tener acceso tanto a las medidas de protección como a los medios activos de agresión sobrenatural que permitan restaurar el balance y mantener su posición relativa frente a otros grupos. De ahí que quien aspira al liderazgo debe ofrecer, al menos implícitamente, acceso a los poderes sobrenaturales de la hechicería en orden a proteger a su comunidad de la agresión de otros grupos. En este sentido, el consenso de que la hechicería es mala se torna irrelevante, por cuanto sólo el contexto determina si un acto de hechicería es bueno por corresponder a una justa venganza o malo por ser un asesinato condenable [119].

Los abaluyia de en tanto, distinguen entre la brujería —considerada como una aberración de la naturaleza y una manifestación de anormalidad= y la hechicería cuya naturaleza y posición en el orden social es más bien ambivalente. El hechicero posee poderes supernormales y es capaz tanto de curar como de matar a voluntad mediante encantamientos y ritos mágicos. También puede neutralizar la magia de otros hechiceros y, en algunos casos, la de los brujos, Aunque temido, el hechicero es respetado por la comunidad. No practica abiertamente su arte, tal como lo hacen los adivinos, magos de la lluvia y vaticinadores de los sueños, Pero tampoco niega sus poderes y desafía a que le demuestren haber enfermado o muerto a alguien. Entre los

abaluyia, por tanto, la hechicería es una fuerza sui géneris a la que no se le puede asignar un lugar definido en su esquema de

normalidad-anormalidad

[120].

En la cultura otomí, en México, las categorías de magia, hechicería, brujería y chamanismo no están exactamente delimitadas. Son instituciones permeables, que se entrecruzan recíprocamente, entrelazándose. El hecho, por ejemplo, de que gran parte de la actividad de un brujo sea la de un curandero es muestra de esta superposición de actividades. Su accionar se desarrolla en el campo de la magia de protección (identificación de otros brujos, que provocan enfermedades y magias impersonales de protección de cosechas), además de la magia negra propiamente destructora. Los límites de la legalidad no siempre son evidentes, pero, en términos generales, si una persona usa sus artes mágicas para castigar a un delincuente realiza una actividad legal; por el contrario, una acción para perjudicar a alguien por envidia, se encuadra en la categoría de la magia negra. Esta distinción está totalmente desligada de la gravedad del hecho. Se puede matar con magia blanca y robar gallinas con magia negra. De este modo, dependiendo de la perspectiva, las circunstancias específicas, los elementos puestos en juego y la acción transformadora del tiempo, un hecho puede ser definido como brujería, hechicería o magia blanca[121].

Entre los nahuas de Puebla, en tanto, se reconoce la existencia de brujos o hechiceros que provocan males y de curanderos que curan y diagnostican enfermedades, Pero, en términos reales, no existen propiamente brujos o hechiceros puros, ni tampoco curanderos puros. Todos representan una mezcla de ambos, con cierta tendencia hacia cualquiera de los dos extremos[122]. Alfred Métraux, por su parte, caracteriza al chamán amazónico como alguien admirado y a la vez temido. Es, por definición, un portador de flechas invisibles o de sustancias mágicas; un ser provisto de armas místicas, utilizables para fines destructivos. Sin este poder negativo, el chamán amazónico no podría ser curandero. Todo

hombre-médico

se dobla en un brujo capaz de matar a distancia. Esta ambivalencia en la personalidad del chamán, que para ayudar a los hombres debe

ser capaz de perjudicarlos, «es una de las características más sorprendentes del chamanismo sudamericano». Si se contenta con perjudicar a los vecinos y a los enemigos de su comunidad, su reputación no sufrirá y será considerado como su mejor benefactor, pero si sus víctimas forman parte de su propio grupo, no se atraerá más que su odio[123]. Para el caso de la cultura mapuche, el mismo autor ha planteado algo semejante al decir que la diferencia entre un brujo y un chamán es óptica, simplemente. El chamán que en la víspera de una expedición guerrera soplaba el humo de su pipa hacia el territorio enemigo, era para los suyos un hechicero bienhechor, y para sus adversarios, un peligroso brujo[124]. Este aspecto destructivo del chamán quizás podría tener su correspondencia en el tercer tipo de canelo al que alude Diego de Rosales: el «canelo engañoso», de hojas encrespadas, que no servía para «tratar pazes en ninguna manera; antes usan del para sus engaños, y traiciones», y cuya corteza tenía propiedades tóxicas[125]. Mircea Eliade presenta el caso de los chamanes achumawi de América del Norte, que capturaban a los espíritus damagomi, los alimentaban con la sangre que succionaban durante sus curaciones y los enviaban cuando deseaban envenenar a alguien, diciéndole: «Ve a buscar[lo]. Entra en él. Ponle enfermo. No lo mates de pronto. Que dure un mes». Los chamanes poderosos podían llegar a tener más de cincuenta damagomi a su servicio[126]. Entre los buriatos y yakutes de Siberia existen chamanes blancos y chamanes negros. Los primeros tienen experiencias extáticas de ascensión celeste y se relacionan con los dioses uranios, de arriba; los segundos se especializan en el descenso a las regiones subterráneas y en la comunicación con los dioses y espíritus telúricos. Aunque con el tiempo éstos últimos han adquirido un carácter infernal, demoníaco, son bastante solicitados. Esto obedece a que los dioses celestes son poderosos, pero intervienen poco en los asuntos humanos; los dioses y espíritus infernales, en cambio, tienen una gran influencia sobre las cosas terrenales. Una clase intermedia de chamanes está conformada por aquellos que se comunican tanto con los dioses celestes como con aquellos de origen infernal[127]. Podemos concluir, por tanto, que aunque los límites entre lo bueno y lo malo, la normalidad y la anormalidad, lo legítimo y lo ilegítimo, lo aceptable y lo

inaceptable, lo moral y lo inmoral estén claramente delimitados en una determinada cultura, al descender desde la abstracción de las creencias al nivel de las prácticas de la realidad cotidiana, este límite pierde claridad y todo se hace más relativo. En este sentido, cabe preguntarse si en la sociedad

mapuche-huilliche

alguna vez existieron machis totalmente ajenos a prácticas de magia negra y hechiceros dedicados exclusivamente a causar el mal. Entre los propios machi existía conciencia respecto a que algunos de ellos tenían relación con los malos espíritus. «Hay entre nosotros machis del huecufe [wekufü-machi]; no somos iguales en nuestra profesión. Algunas son machis brujas [kalku-machi]; manejan duendes [anchimallen], ánimas enganchadas [wichan-alwe] y pihuichén [animales monstruosos]». Durante la consagración de una machi, las más antiguas pedían que no fuera de esa clase de machi, que los malos espíritus no tuvieran comunicación con ella y que, por el contrario, fuera una machi buena, verdadera, inspirada por dios[128].

Por otra parte, en su recopilación de relatos mapuche, Kuramochi recoge uno de particular interés, que permite dar una nueva perspectiva al rol jugado por los kalku, los malos espíritus y la magia negra.

Al repeler un malón, una comunidad mapuche dio muerte a algunos jóvenes de dos pueblos vecinos. Sus familiares, con el propósito de vengar su muerte, organizaron un ataque de mayores proporciones.

Advertida del inminente peligro, la aldea afectada recurrió a la ayuda de un kalku muy poderoso. Para satisfacer los deseos de los espíritus malignos o «ayudantes de la oscuridad» que estaban a su servicio, el brujo pidió que un joven o niño fuera sacrificado. Así se hizo, escogiéndose como víctima a un joven forastero que se encontraba de paso. La historia termina con la completa destrucción de los guerreros enemigos gracias a la magia del brujo que los encegueció y los hizo matarse unos a otros[129].

De este relato, exento de cualquier reproche o moraleja, se desprende la total validez moral de lo sucedido. El ataque de sus vecinos fue injustificado, la defensa era legítima, el sacrificio recayó sobre alguien ajeno a la comunidad y la victoria fue completa.

Por lo menos en el caso de Chiloé —quizás también en el de la Araucanía—, la noción que, al nivel de las creencias abstractas, los mapuche-huilliche tenían de los kalku distaba mucho de la realidad específica que representaban los brujos, especialmente en Chiloé después de siglos de evangelización, aculturación y desestructuración del sistema chamánico.

Además de las razones ya expuestas —codicia, venganza, justicia, todas motivaciones que surgían desde el seno de las propias comunidades de las que los brujos chilotes formaban parte— existe otra circunstancia que explica en gran medida la enorme cantidad de muertes atribuidas a los brujos chilotes.

Debido al considerable poder de que gozaban, todo lo que parecía anormal, extraño o desconocido era invariablemente relacionado con ellos. La muerte repentina de una persona producto de un infarto cardíaco o un derrame cerebral, o de varias personas, a veces de familias enteras, víctimas de alguna peste, infección, intoxicación o cualquier otra causa, provocaba naturalmente gran desconcierto.

Como ya hemos dicho, dentro de la cultura mapuche, las enfermedades eran consideradas como producto de la intervención de terceros, Aun en aquellos casos en que la causa de la muerte era conocida —un golpe provocado al caerse de un caballo, por ejemplo —, los familiares trataban de indagar si el fallecido había tenido antes de morir alguna riña o altercado que pudiera haber originado una venganza[130].

Algunos estudiosos de este tema han concluido, erróneamente, que el concepto de wekufü o mal tirado, entre los mapuche, se originó ante la imposibilidad de conocer las verdaderas causas de las muertes; en otras palabras, debido a la carencia de conocimientos científicos. Es indudable que los mapuche no siempre conocían el exacto origen de ciertas enfermedades. Pero aún en aquellos casos en que lo conocían, no se conformaban con saber las causas naturales de las muertes, pues según sus creencias las fuerzas malignas siempre se manifestaban a través de medios naturales. Dicho de otro modo, para un mapuche que conserva su tradicional forma de entender la realidad, no existe contradicción alguna entre el conocimiento científico de las enfermedades y su

creencia en las fuerzas malignas que se manifiestan a través de ellas.

Restauración de la Salud

Al igual que los machi, los brujos también podían curar ciertas enfermedades y aliviar determinados síntomas. Aunque parezca extraño, ambas acciones —la de restaurar la salud y la de lanzar el mal— recibían el mismo nombre, «curar» o «medicinar» [131]. De ahí que los brujos o hechiceros también recibieran el nombre de «curanderos» o «médicos de la tierra», hombres que tenían el doble poder sobre la vida y la muerte.

La mayor parte de los remedios naturales eran conocidos y estaban disponibles no sólo para los machi y brujos, sino también para los «lesos» o «limpios». Algunos eran hierbas y plantas que se recogían en el bosque y otros se compraban en las boticas o en la casa de algún curandero. Su utilización, sin embargo, dependía de la naturaleza del malestar. Si era de cierta gravedad o existían presunciones de que era un mal tirado, no bastaba con conocer las hierbas que aliviaban los síntomas. Sólo una machi o un brujo podían sanar la enfermedad provocada por otro brujo. Era necesario identificar el origen del mal, la razón por la que se había recibido el «llancazo».

Los machi y los brujos eran los únicos capaces de identificar al causante, aunque normalmente preferían no comunicárselo al afectado, para evitar represalias y se limitaban a «sacar» el mal. En la zona mapuche, estas revelaciones habían provocado en otros tiempos —siglos XVII y XVIII— sangrientas venganzas entre familias.

Esta situación también se había prestado para que machi rivales se acusaran mutuamente de ser brujos causantes de alguna muerte. Una de las funciones de la Mayoría fue, precisamente, evitar estos conflictos, procurando por una parte que los brujos se mantuvieran

dentro de sus respectivas localidades, a fin de impedir los roces entre ellos, y por otra canalizar las acusaciones, dejando a las autoridades la decisión final.

Como prueba de que entre sus funciones estaba también la de curar, la siguiente es la lista de los remedios mencionados por los hechiceros en 1880 en sus declaraciones judiciales, algunos de los cuales se encontraron en sus casas: para las lombrices se utilizaba una infusión de chaquigua, en pequeña cantidad; aplicado externamente, el cocimiento de la chaquigua también servía para curar la sarna; la atinca se usaba como pectoral; la canchalagua para la pulmonía; la raspadura de la pepita de San Ignacio se usaba como calmante; la piedra bezoar[132], para las sofocaciones y enfermedades respiratorias en general; el cardenalillo y la piedra hueñoto[133] disueltos en agua tibia se usaban en muy pequeña cantidad como vomitivo; el colmillo de lobo marino, para las almorranas, calentándolo «hasta que se pueda aguantar»; el polvo de la carne de cahuel[134] quemada, para la enfermedad de la locura; el emplasto de ibircún y megüelluiden con agua salada sanaba la enfermedad del cachín, una enfermedad muy común en Chiloé que causaba úlceras y escrófulas; para la puntada se recurría a un cocimiento de ciprés y covalonga, los cuales en muy pequeña cantidad se tostaban y luego hervían en agua con sal; las heridas provocadas por la espina venenosa del mechay se curaban con parches de ajenjo, yerba buena, poleo e ibircún mezclados con agua salada; los miembros recogidos se friccionaban con una mezcla líquida de yerba buena, ajenjo, poleo, deu, ibircún y hueso de venado en polvo; para quitar la hinchazón se usaba la tierra en que se convertían los cadáveres[135] mezclada con agua de mar u orines, formando una cataplasma; el polvo de la piedra de ara[136] se colocaba en todos los remedios «como cosa que tenía una virtud especial».

De mayor valor, debido a su escasez, eran unos huesos que los entendidos recogían en los ríos y que se decía provenían del mítico camahueto. Sus raspaduras servían para hacerse fricciones cuando se tenía algún dolor; se empleaban también en forma de cataplasma en dislocaciones o quebraduras, mezclado con huevo y harina de trigo; bebido con agua, mejoraba la respiración[137].

Ritos Líticos de Fertilidad

Además de restaurar la salud, tanto los machi como los brujos tenían también el poder de efectuar ritos para asegurar una buena cosecha.

Quienes se dedicaban específicamente a practicar estos ritos recibían el nombre de «chaumaneadores». En estos ritos eran usadas principalmente piedras de diverso origen. Las más importantes eran las quepucas o capucas, unas piedras sílices, porosas, que se encontraban en los ríos. Había quepucas machos y hembras, las cuales se frotaban sobre las papas antes de ser sembradas. Cuando la siembra comenzaba a producir, se realizaba un segundo rito consistente en quemar las flores del papal antes de que saliera el sol, en honor de las quepucas. Para que no se agotara su poder, las quepucas debían mantenerse lejos de las miradas de los extraños, ocultas por el «curioso» o «encantador» en algún lugar secreto.

Las piedras millahuillín o millaullín eran piedras calisas, similares a las quepucas, y también se encontraban en los ríos. Debían ser frotadas sobre el agua que luego sería regada sobre las papas que se iban a sembrar, pues aumentaban la producción. Con este mismo fin, se podía utilizar también una mezcla de mariscos molidos y polvo de quepucas y millahuillín.

Las piriman, por su parte, eran piedras magnéticas que tenían el poder de aumentar la fertilidad de las siembras, los árboles y especialmente de las ovejas [138].

Control mágico de los seres mitológicos

El pensamiento mítico-mágico de la cultura chilote y, en términos más amplios, de la cultura mapuche-huilliche, corresponde a otra forma «lógica» de estructurar el pensamiento, distinta de la vertiente racionalista, pues esa «lógica» es la de la mitología y la magia. A través de este tipo de pensamiento, los chilotes explicaban y se relacionaban con la naturaleza como realidad humanizada, asignándole atributos humanos a la naturaleza y personificando las causas naturales. A partir de esta humanización de la naturaleza, elaboraron un peculiar sistema mitológico que no pretendía explicar los orígenes, sino comprender su realidad económica y social.

Los seres de características casi siempre monstruosas que, poblaban la mitología chilota, no sólo permitían explicar en forma lógica y coherente determinadas rupturas de la armonía natural y social (escasez de pesca, destrucción de sembradíos, hundimientos de embarcaciones, muertes accidentales o fortuitas, enfermedades sin causa aparente, como parálisis, tuberculosis, alteraciones de la personalidad), sino también proporcionaban la posibilidad de poder tomar el control de la situación de crisis a través de la identificación de su causa y de la correspondiente magia de protección y restauración.

En efecto, según la lógica de pensamiento mágico, algunos hombres estaban dotados de poderes sobrenaturales que les permitían sobreponerse a sus limitaciones materiales. Mediante la magia, los machi y hechiceros restablecían el equilibrio natural y social cuando éste se rompía. De ahí el carácter complementario e interdependiente de la mitología y la magia [139]. Como han hecho notar Levy-Strauss y quienes han estudiado el pensamiento mítico-mágico chilote, no se puede comprender la eficacia de estos ritos

mágicos si no se toman en cuenta, en primer lugar, la creencia del brujo y de la machi en sus propios poderes y prácticas mágicas; segundo, la creencia del afectado en esos poderes; y, por último, la ratificación y reforzamiento de esas creencias por parte de la comunidad [140].

El Cuchivilu

Para pescar en la playa, los chilotes acostumbraban construir —en muchas partes todavía lo hacen— un cerco semicircular, hecho con varas trenzadas, que se colocaba en los esteros y playas. Poseía una compuerta que se cerraba antes de que bajara la marea. El origen de este sistema de corral se remonta a los primeros pescadores huilliche.

Cuando los pescadores encontraban el corral de pesca destruido y los peces devorados, asociaban estos destrozos a un monstruo mítico llamado cuchivilu (cerdo-culebra), el cual cada cierto tiempo salía del fondo del mar, se introducía en los corrales y se comía los peces atrapados [141]. Debido a que el corral quedaba maldito, y la arena, embrujada, los pescadores debían recurrir de inmediato a un brujo o machi para que desembrujara el corral, pues de otro modo jamás volverían a tener éxito en la pesca.

Los únicos que podían detectar al cuchivilu eran los brujos y los machi. También eran los únicos que podían efectuar la ceremonia especial para estos casos llamada cheputo o treputo. Para realizar este rito mágico, el brujo o machi debía vestirse con un ropaje especial, confeccionado con lana de oveja. Se introducía en el agua hasta más arriba de la cintura, con una pipa llena de mapucho [142] en una mano y una rama de laurel en la otra (según otras versiones, la rama era de trauman). El humo era lanzado en distintas direcciones y con la rama rociaba agua de mar hacia los cuatro

puntos cardinales.

Luego exhortaba al cuchivilu en una lengua extraña y comenzaba a retroceder hasta la orilla. Terminada la ceremonia, el brujo o machi se cambiaba de ropa, dejando expresa prohibición de que el ropaje utilizado en el rito fuera tocado, pues estaba embrujado y causaba daño. Aunque la ceremonia no podía destruir al cuchivilu, sí desembrujaba la playa y el corral, permitiendo que pudiera seguir siendo utilizado. Para asegurar una buena pesca, el corral era además rociado con ámbar, equivalente al agua bendita, compuesto de apio silvestre, malva olor, palo mayor o baldahuen, agua florida (colonia), queso y laurel.

La Pincoya

Era una mujer hermosa, vestida de lamilla (un alga que se usaba como fertilizante), que se alimentaba de linaza hervida y se encargaba de sembrar los mariscos. Si danzaba mirando hacia el mar, abundaban los peces y mariscos. Si su baile lo hacía dando la espalda al mar, la próxima temporada era mala. Cuando la escasez se prolongaba por mucho tiempo, significaba que la Pincoya se había ido.

Para hacerla regresar, los brujos y machi disponían de una ceremonia mágica especial. Durante la noche esperaban la marea más baja, se acercaban a la playa y pronunciaban frases y letanías en un lenguaje extraño. Llamaban cuatro veces a la Pincoya, desde distintos lugares de la playa. Luego comenzaban a esparcir semillas de linaza, como si sembraran. En ciertos lugares del archipiélago aseguraban que la Pincoya tenía un dueño o encargado, un hechicero que le daba de comer y la manejaba a su voluntad. Le suministraba productos de la tierra, como arvejas, trigo y especialmente linaza, los cuales la Pincoya transformaba en productos del mar.

El Cuero

Tenía la forma de un gran cuero de vacuno extendido, con garras y tentáculos, y se encontraba en pozas, estanques y lagunas. Envolvía e inmovilizaba a las personas, arrastrándolas hacia las profundidades, en donde las devoraba. Otras veces les succionaba la sangre. Se le atribuía la muerte de las personas que se ahogaban mientras nadaban o cruzaban de una orilla a otra. Los machi podían limpiar las aguas, atrayendo al monstruo con métodos especiales y lanzándole un arbusto espinudo de calafate. Al tratar de devorarlo, el Cuero lo envolvía y se desangraba hasta morir [143].

El Thrauco

Eran hombres muy pequeños, deformes, vestidos de vegetales, que portaban una pequeña hacha de leñador, caminaban sobre sus muñones y poseían una gran fuerza. Aunque eran los principales seres míticos del bosque, raras veces eran vistos, siempre trepados en los árboles. Más fácil era escuchar los tres golpes de hacha que indicaban su presencia. A través de sus poderes de sugestión, ejercían gran fascinación entre las mujeres, a quienes dejaban embarazadas si las sorprendían en el bosque. Esta paternidad atribuida a los thraucos permitía que los hijos de madres solteras no fueran discriminados. En los hombres, la mirada o el aliento del thrauco producía torceduras, tullimientos, tortícolis, parálisis, deformaciones e incluso la muerte antes de un año. A los tullidos por el «aire del thrauco» se les hacía un sahumerio de canelo o laurel. Para un mejor resultado, los brujos y machi utilizaban trauman y chaura.

Con este mismo sahumerio, podían destruir al thrauco,

convirtiéndolo en un trozo de madera.

La Fiura

Era una mujer vieja, fea, de muy corta estatura y larga cabellera. Era fácil de distinguir, pues siempre vestía de colorado. Acostumbraba defecar al pie de ciertas plantas resinosas y su estiércol, muy similar a la resina, se confundía con ésta. Al igual que el Thrauco, su mirada producía torceduras y tullimientos, pero no sólo en las personas, sino también en los animales. Otras versiones indican que su aliento era el que provocaba daño. Para curar las torceduras (el «aire de la fiura»), los machi y brujos efectuaban un sahumerio con ramas de palqui con ajos. Contra las enfermedades del aire, también se usaba piedra lumbre (posiblemente bórax), molida y en pequeñas dosis.

El Basilisco

Corresponde a la versión chilota de un antiguo mito europeo medieval que tenía este mismo nombre[144]. Eran culebrones o reptiles con cresta de gallo, nacidos del huevo de un gallo o de una gallina vieja. Vivían debajo del piso de las casas y también en cuevas. Quienes los veían, podían ser muertos o paralizados por su mirada, dependiendo de la parte del cuerpo que estos monstruos alcanzaban a divisar. Su principal característica, sin embargo, era que succionaban la saliva, la flema o la sangre de las personas,

quienes comenzaban a sufrir de tos seca (tuberculosis) y a enflaquecer hasta que finalmente morfan «sequitos». Los únicos que tenían poder para matarlos eran los brujos y machi. Según Molina, sin embargo, ni siquiera ellos podían destruirlos [145].

El Camahueto

Era un animal parecido a un ternero, de color plomizo brillante, con un cuerno en la frente. Este cuerno estaba seguramente vinculado a las creencias europeas en el unicornio. Para que naciera un Camahueto, era necesario enterrar un pedazo de su cuerno. A medida que éste crecía, empezaba a brotar una pequeña vertiente de agua, que luego se transformaba en arroyo. Ciertas versiones indican que durante su etapa de crecimiento, el Camahueto permanecía enterrado. Otros aseguran que en ese período vivía en ríos y lagunas fangosas. Al alcanzar su madurez —a los veinticinco años aproximadamente—, emergía violentamente de su refugio y emprendía viaje hacia el mar, destruyendo bosques, sembradíos, cercas y todo lo que encontraba a su paso, dejando profundos surcos en la tierra. Una vez en el mar, embestía y hundía las embarcaciones y acababa con los peces.

Para evitar estas destrucciones, debía ser capturado antes de que llegara al mar. Sólo los brujos y machi podían hacerlo, pues eran los únicos que podían verlo. En noches de plenilunio, lo laceaban con una soga de sargazo, un alga fucácea capaz de soportar la fuerza del animal, sin romperse. Según otra versión, la cuerda debía ser de voqui, una enredadera de tallo flexible. Una vez laceado, el brujo, con un machete, le arrancaba el cuerno. Sin él, perdía toda su fuerza y podía ser conducido fácilmente hacia el mar [146].

Las raspaduras del cuerno eran utilizadas en la fabricación de ungüentos mágicos que servían para sanar afecciones a la piel, el reumatismo, la enfermedad del susto, enfermedades nerviosas, la

anemia y el desgano. También servía para elaborar bizmas que se aplicaban sobre las quebraduras. Una sobredosis de estos polvos podía «encamahuetar» al paciente, dotándolo de una poderosa fuerza y tornándolo violento. Debido a que del cuerno podía nacer otro Camahueto, los brujos debían tener cuidado en hervir las raspaduras. En ciertas ocasiones, sin embargo, el brujo no lo hacía y, para vengarse de alguien, enterraba un pedazo de cuerno, engendrando un nuevo animal.

Instrumentos musicales

Son varios los instrumentos que la leyenda popular ha asociado a la brujería. La caja o tambor era usado por los brujos en sus ceremonias secretas. Era fabricado con arte, de modo que tuviera la suficiente sonoridad y alcance para ser escuchado desde una isla a otra, pues era un medio de comunicación entre los brujos. El bombo era hecho de madera de alerce y un cuero de animal desollado vivo (algunas versiones indican que era piel humana), para que de esa forma el instrumento tuviera alma y dolor. Al igual que el tambor, tenía una gran sonoridad y alcance. La javidea o charrasca consistía en una quijada de caballo y era usada por los brujos en sus fiestas. En ellas también tocaban violines hechos de alerce y con cuerdas de tripas.

Aunque la tradición popular asegura que estos instrumentos eran usados por los brujos en sus ceremonias y fiestas secretas, cabe señalar que no guardaban mayor diferencia con aquellos que los chilotes usaban habitualmente. El bombo y el tambor, por ejemplo, eran usados por las murgas o bandas de música en las procesiones religiosas y también en las fiestas organizadas por el Cabildo con motivo de las Nombraciones. La charrasca corresponde a la cacharaina de la zona central. Aunque no era usada en las procesiones, sí lo era durante las fiestas ofrecidas por el Supremo al asumir y abandonar el cargo [147].

Los violines, de fabricación casera, por su parte, eran muy frecuentes en las fiestas chilotas y también se usaban en las procesiones, al igual que las vihuelas. Los brujos, por tanto, no tenían un instrumento especial que fiera equivalente al kultrún de los machi. La única posible diferencia con los instrumentos musicales normales residía en que ninguno de ellos podía tener

elementos de metal, debido a la prohibición de usar ese material tanto en las ceremonias chamánicas como en los ritos de brujería[148].

Tercera Parte

Organización Interna

La Mayoría

La sociedad de hechiceros era una institución eminentemente jerárquica, dirigida por un jefe principal y varias autoridades subalternas, todos los cuales integraban el «Cabildo», la «Municipalidad», el «Consejo» o, más propiamente, la «Mayoría».

Según la tradición popular, la Mayoría estaba compuesta por trece brujos. Esto no resulta extraño, pues la idea de trece integrantes formando una hermandad de brujos estaba muy divulgada en Europa. Por otra parte, las cofradías creadas por los jesuitas (que, como vimos, también recibían el nombre de Cabildos) solían estar integradas por trece feligreses: diez hombres y tres mujeres. Recordemos, por último, la semejanza en los cargos que componían sus respectivas jerarquías.

Todo lo anterior corrobora nuestra impresión de que la Mayoría fue creada siguiendo la estructura externa de los Cabildos organizados por los jesuitas, aunque adoptando naturalmente otras funciones [149].

La principal labor de los Consejeros o Mayores consistía en colaborar y prestar ayuda, asistencia y consejo al Jefe de la

institución.

El resto de los brujos —denominados «menores»— también tenían una función muy importante. Cada cierto tiempo, los «pueblos» (en realidad, los brujos «menores») eran convocados para resolver cuestiones de importancia y tenían la función de aprobar por votación los nombramientos que hacía la máxima autoridad de la Mayoría.

Este tipo de prácticas electorales a fines del siglo XIX es indicativo de la gran influencia que el sistema político chileno ejerció en la institución [150].

En el siglo XIX, las ramificaciones de la institución se extendían por toda la costa oriental y el extremo norte de la Isla Grande, además de casi todo el archipiélago. En el proceso judicial de 1880 quedó constancia de la existencia de tan sólo una Mayoría —cuyo recuerdo ha perdurado en la leyenda popular—, que tenía como centro de reunión a la aldea de Quicaví. De los propios expedientes se deduce, sin embargo, de manera inequívoca, la existencia de otra Mayoría, independiente de aquélla, incluso más poderosa, establecida en la región de Payos.

Cada una de las localidades en donde la Mayoría tenía presencia recibía un nombre secreto. Según la tradición conservada por los brujos, fue Moraleda quien inició este rito al dar a Quicaví el nombre de Lima. La lista de pueblos, distritos, islas y regiones mencionados en el proceso judicial de 1880 —con sus respectivas denominaciones secretas— es la siguiente:

Abtao, Isla de	Norteamérica
Achao	Buenos Aires
Apiao, Isla de	----------
Aucar	Antofagasta
Cailin	----------
Caucahué, Isla de	Perú
Compo	----------
Conao	Concepción
Chacao	Polizón
Chadmo	----------
Chauques, Isla de	Estero
Chelin, Isla de	Chillán

Cholhuén	Arica
Dalcahue	Villarrica
Huildad	----------
Huyar	----------
Lin Lin, Isla de	----------
Liulin	----------
Lliuco	----------
Matao, distrito de	Ñuble
Palqui, distrito de	----------
Payos, región de	España
Quehui, isla de	Bolivia
Queilén	----------
Quellón	----------
Quetalco	Talca
Quetalmahue	----------
Quicaví	Lima o Salamanca
Tenaún	Santiago o Salamanca

Parece evidente que mediante el cambio de nombre no sólo se quiso revestir de un carácter secreto y mágico a cada localidad, sino que además se intentó elaborar una representación simbólica del mundo conocido. A cada localidad le correspondió el nombre de algún país (Perú, Bolivia, España y Norteamérica) o de alguna ciudad o provincia, la mayor parte de ellas chilenas (Santiago, Talca, Chillán, Ñuble, Concepción, Villarrica) y el resto peruanas (Lima, Arica), boliviana (Antofagasta), argentina (Buenos Aires) y española (Salamanca). El territorio de Chiloé —que recibió el nombre de «Recta Provincia»— quedó convertido en una especie de microcosmos que representaba principalmente a Chile, pero también a las repúblicas vecinas (Perú, Bolivia y Argentina) y a España, de cuyo Imperio los cuatro países habían formado parte.

Todo lo conocido estaba contenido en el archipiélago. El que justamente la Isla de Abtao, en el extremo norte, haya recibido el nombre de Norteamérica confirma esta hipótesis. El único nombre que no corresponde al de alguna ciudad o país es el de «Polizón» y fue asignado precisamente a la localidad de Chacao, donde arribaban los «polizones», forasteros indeseables que cruzaban el canal y se internaban en un territorio que les era completamente

ajeno [151].

Cabe hacer notar que de todos los nombres dobles, el único vinculado a la magia negra es el de Salamanca. Desde la Baja Edad Media, la llamada Cueva de Salamanca era célebre en toda España como lugar donde el demonio iniciaba a sus discípulos en las artes de la hechicería, la magia negra y la necromancia. Esta creencia pasó luego a tierras americanas. Entre los mapuche y pehuenche de Argentina, la expresión «salamanqueros» servía para designar a los miembros de una sociedad secreta de brujos, y en general a quienes eran poseedores de «grandes secretos». Las «Salamanqueras», en tanto, eran enormes grutas subterráneas que llegaban hasta las profundidades de la tierra, la región de los muertos, donde se enseñaba el arte de la hechicería [152].

Parece inevitable, en consecuencia, que Salamanca se haya convertido en el otro nombre secreto de Quicaví (Lima). Otro hecho a considerar es que también Tenaún (Santiago) recibía el nombre de Salamanca. Ambas localidades estaban muy próximas entre sí y durante algunos pocos años —fines de la década de 1870— la aldea de Tenaún sustituyó a Quicaví como centro de reunión de la Mayoría. De ahí que Tenaún adoptara el nombre de Salamanca, que hasta entonces había estado reservado a Quicaví.

En cuanto a la forma en que los hechiceros denominaron a su sociedad, es probable que con el nombre de «Mayoría» hayan querido designar a quienes eran los depositarios de la sabiduría, el conocimiento, las tradiciones ancestrales; es decir, los «mayores», término que aún sobrevive en las comunidades indígenas.

Esto concuerda con nuestra hipótesis de que la Mayoría nació como una sociedad de iniciación. Con respecto al origen del nombre «Recta Provincia», éste no aparece del todo claro. Bien pudo significar una actitud de lealtad o de identificación con la corona española, situación que seguramente se mantuvo en las primeras décadas del siglo XIX, aún después de la derrota de los realistas encabezados por Quintanilla en 1826. Vestigios de esta identificación con la monarquía se pueden encontrar en dos cartas anexas al proceso, una de las cuales estaba fechada en 1866 [153]. Una segunda posibilidad es que el nombre de Recta Provincia hubiese sido usado como sinónimo de Justa Provincia. De hecho, una de las principales tareas de sus autoridades máximas era, según

propias declaraciones, la de impartir justicia, como veremos enseguida. Cabe señalar que el nombre de Recta Provincia no ha quedado registrado en la tradición popular. Ésta sólo ha recogido el término de «la Mayoría» como forma de denominar a la sociedad de brujos.

Reyes

Encabezando el Cabildo o Mayoría se encontraba la máxima autoridad de la organización, quien detentaba el título de Rey de la Recta Provincia, Tal vez como una forma de adaptarse a los tiempos republicanos, a fines del siglo XIX también comenzó a recibir el nombre de Presidente de la Recta Provincia o Presidente de la República de la raza indígena.

En todo el archipiélago existían en la segunda mitad del siglo XIX por lo menos dos Reyes. En la zona centro norte de Chiloé, en su costa oriental y en parte de las islas, gobernaba el Rey de Quicaví, también llamado Rey sobre la Tierra, Rey de la Recta Provincia de Arriba, Presidente sobre la Tierra o Presidente de la República del Norte. Debido al traslado de la capital a Tenaún, luego pasó a llamarse Rey o Presidente de Santiago. En la región de Payos, ubicada en la parte sudoriental de la Isla Grande, gobernaba el Rey de las Españas, quien residía al parecer en Queilén.

Ignoramos cuáles fueron las circunstancias que llevaron a la creación de la Mayoría de Payos, con su correspondiente Rey de las Españas. Quizás también nació a partir de una sociedad de iniciación, con su propia casa subterránea. La existencia de dos reyes con sus respectivas jurisdicciones territoriales estuvo, al parecer, estrechamente relacionada con la antigua distribución territorial entre las distintas etnias en la época de las grandes migraciones. El centro y el norte del archipiélago quedaron originalmente en manos de los huilliche y el sur fue poblado preferentemente por el pueblo chono o payo. Aunque en el siglo XVIII quedaban escasos vestigios de esta última etnia, al parecer su recuerdo fue lo suficientemente persistente como para dar origen a estas dos sociedades rivales [154].

A fines del siglo XIX era opinión generalizada entre los hechiceros de la Recta Provincia que el Rey principal era el de Payos, pues era quien designaba al Rey de Quicaví. Esta superioridad se veía reflejada en sus respectivos nombres secretos: mientras que el primero era Rey de las Españas, el segundo sólo era Rey de Lima.

Resulta difícil explicar el origen de esta supremacía política, debido principalmente a que carecemos de información respecto a los brujos de Payos. Por una parte, en la tradición popular sólo se ha conservado el recuerdo de Quicaví. Por otra, la mayor parte de los procesados en 1880 eran de esa zona, pues casi todos los más importantes jefes de Payos lograron evitar su captura.

No obstante su subordinación política, el Rey de Quicaví-Lima también gozaba de mucho poder y prestigio, tanto por la considerable extensión de territorio sometido a su autoridad como por la circunstancia de que la Casa Grande (la Cueva de Quicaví) se encontraba dentro de su jurisdicción. En poder de este último también estaba el «libro de justicia» o «archivo» (el libro de Moraleda) y la «llave de alquimia», considerados símbolos de su autoridad.

Es posible, por tanto, que la subordinación política de Quicaví (Lima), respecto a Payos (las Españas) se haya visto contrarrestada por una superioridad
mágico-simbólica.
En efecto, Quicaví también era conocido por el nombre de Salamanca, capital indiscutible de la magia negra, pues su Cueva era puerta de acceso al inframundo.

El poder del Rey dentro de su jurisdicción era amplísimo y, en términos generales, sus funciones eran las siguientes: convocar y presidir la Mayoría; acoger las demandas presentadas por las víctimas de algún agravio, injusticia o mal; castigar a los culpables; firmar sentencias de muerte; confirmar sentencias expedidas por jefes subalternos; ordenar que éstas se cumplieran o ejecutarlas por sí mismo. Según la declaración de uno de estos Reyes, las sentencias de muerte no siempre formaron parte de las facultades de la Mayoría, sino que correspondieron a una innovación hecha en el pasado [155].

El Rey, además, averiguaba a petición de los afectados la

identidad de quienes habían cometido el robo de sus animales; descubría a los brujos causantes de algún mal «tirado» (a quienes podía ordenar la suspensión de la «cárcel» o enfermedad prolongada); recibía las quejas de quienes, habiendo entregado dinero a curanderos, no habían obtenido el servicio solicitado, y controlaba a los brujos y machi que se desplazaban a otras localidades, castigando a quienes lo hacían sin su consentimiento. Otra facultad del Rey era nombrar a varios funcionarios de importancia, los cuales se mantenían en el cargo mientras gozaban de la confianza de quien los había designado.

Usando las palabras de uno de los Reyes de Santiago, su labor se podía resumir en «hacer justicia, dar muerte a quien estaba resuelto y nombrar a los empleados de su dependencia»[156]. Un ejemplo del tipo de peticiones —y quejas— recibidas por los Reyes es la siguiente carta, dirigida al parecer al Presidente Juan Esteban Carimonei:

> «Señor Presidente de la República del Norte de la raza indígena.
> Serafin Ojeda Ojeda del pueblo de Huyar, departamento de Quinchao, ante la mayoría me presento y digo: exclamando y pidiendo justicia por un hijo querido de mis entrañas que hace el tiempo de dos años y meses que está padeciendo de males dado de mano ajena, según me lo hacen ver todos los médicos[157] a donde quien y quienes lo he llevado a medicinarlo y ninguno pudo darle la mejora. Así, señor, me presento ante la mayoría para saber cuál es el motivo, si es porque no lo entienden o es por llevarme la plata, y así tengo la plata y así tengo perdido la cantidad de setenta y más pesos sin destino. De esta cantidad el uno es don Pedro María Perenchaui le tuve que dar seis pesos y medio que me los pidió y se los di porque me dijo que sería para la mayoría y de esto, señor, llegó a mi casa en regreso, diciéndome que ante la mayoría estaba la vida de mi hijo muy bien amarrada y que por eso no había de convalecer ni convaleció hasta la época, de aquí señor tuve noticia

cierta que en mi pueblo había una persona con facultades y titulado, y ante él me presenté verbal que haga justicia sobre este despojo que lo es la persona de don José Parrancán [158] y me contestó que no podía hacer la justicia porque todas aquellas personas que me han llevado el dinero injustamente no eran del mismo pueblo porque eran los más de ellos de otro departamento y que no hallaría justicia intertanto que no ocurra a la mayoría y determine sobre ella y por tanto ocurro pidiendo justicia, que se me devuelva la plata o se castigue la desvergüenza principalmente quiero saber del señor Chuai si la plata la ha puesto a la mesa del despacho [159] y siendo así mi plata está en el despacho y con ésa me atiendan de justicia y quiero saber si por cual persona está padeciendo mi hijo, mi persona y la persona de mi señora y todos mis haberes de mi casa y así es que pido bien me lo haga convalecer o pague con cárcel [160] así como padece mi hijo.
Por tanto pido y suplico que dándome por presentado y por los fines y motivos mande la mayoría como se pide para los fines que convengan.- Serafin Ojeda» [161].

La siguiente comunicación corresponde a una orden de suspensión de un «mal tirado» y de castigo para quien lo estaba provocando:

«Señor don Pedro Guenchacoi, juez de Linlin, Tenaún, Octubre 15 de 1878, De mi orden según por mi facultad que me confiere por la raza indígena.
Tan pronto como reciba esta nota, atenderá de justicia a don Benigno Guaquin por dolencia de sus hijas que van sus males adelante.
Por lo tanto, pide justicia delante de este despacho de este juzgado que siga la cuestión como corresponde, luego dando cuenta a esta mayoría haga la mayor forma de alcanzar la persona que lo está haciendo. Es tanto lo que le digo a U. don Pedro. Dios guarde a Usted.

Domingo Coñuecar, presidente» [162].

En algunas ocasiones, los Reyes ejercían la facultad de disponer la detención de determinadas personas, misión que encargaban a hechiceros llamados «ordenanzas» o «policiales». En el siguiente comunicado cabe destacar el énfasis puesto en la obediencia y respeto que se debía tener a las autoridades
político-administrativas
del Estado chileno, sin que ello significara que éstas pudieran intervenir en las «leyes de la raza indígena»:

> «Juzgado de Salamanca de indígenas o caballeros blancos y mestizos.
> Señores Municipalidades de la Recta Provincia, tendrán el honor reconocer por Jefe al nombrado don Antonio Coloboto, de la jurisdicción de ahí presidencia de país, con el fin de contener en esa jurisdicción los desórdenes como a la época se ve en nuestros indígenas para obtener el sosiego público que no vuelva a suceder como a sucedido con el indígena salvaje Domingo Nahuelquén, en que avergüenzando a nuestra raza indígena, por cuyo motivo sea nombrado a dicho señor para velar todo desorden en común acuerdo de algunos mayores que deben nombrar en cada distrito de toda la jurisdicción de su mando, sin ninguna alteración con los jueces civiles y políticos ser obediente y humilde a las órdenes destos funcionarios, sin intervenir de nada en la leis de nuestra raza. Antes velar y cuidar toda desórdenes que se cometieren por algunos banduleros u fitidos brujos dos gordenazas sin el predio licencia deste despacho los tomaran inmediatamente Presoi los Remitiran a esta Presidencia para castigarle su delito. Así lo ordeno y mando con su pena temeraria el nombrado jefe si no cumple éste mis órdenes. Así lo mando en mi despacho Presidencia de Salamanca de Quicabi, Julio 26 de 1878.Domingo Coñuecar, presidente.-Engenio Navarro.-Desiderio Inchén.-Dionisio Anticuai.Juan Ignacio Millalonco,

secretario» [163].

No siempre, sin embargo, las medidas tomadas por los Reyes eran para satisfacer las demandas de otros o para resguardar el orden.

También solían tomar venganza por actitudes consideradas agraviantes, En la época en que Mateo Coñuecar era Consejero, participó junto al Rey de Quicaví José María Merimañ y el Comandante de la Recta Provincia Juan (o José) Quinchepane en una reunión efectuada en la Cueva de Quicaví. Según recordó Mateo Coñuecar, éstos dos últimos querían dar muerte a Eusebio Pindo de Pelo, residente de Tucoigüe, «porque tenía muchos víveres y no les daba a ellos». A pesar de la oposición de Coñuecar, Pindo falleció a los ocho días [164].

Virreyes y otros cargos

El cargo inmediatamente inferior al del Rey o Presidente era el de Virrey, Vicerrey, Vicepresidente sobre la Tierra o Presidente segundo. Se encargaba de ayudar a su superior en todo lo que fuese necesario, «reparaba» (o vigilaba) a las personas para que no ofendieran a su prójimo y hacía las averiguaciones relativas a las quejas y demandas recibidas antes de transmitirlas al Presidente sobre la Tierra. Debido a sus funciones era considerado como una «especie de reparador». Aunque no está del todo claro, existen indicios de que además del Virrey o Vicepresidente que residía en la capital, había Otros Virreyes en algunas de las islas, quienes actuaban en representación del Rey o Presidente.

Otro cargo importante era el de Visitador General, quien recibía del Rey amplias facultades para recorrer toda la provincia y nombrar «jueces» o «reparadores» en las diferentes localidades. Los Visitadores Generales probablemente también estaban facultados para nombrar «médicos».

Aunque carecemos de mayor información sobre sus funciones específicas, la Mayoría estaba integrada, además, por un número indeterminado de Consejeros, Comandantes de la Tierra o Comandantes de la Recta Provincia, Ilustres Diputados e Intendentes. Al parecer, estos dos últimos eran nombrados en territorios sobre los cuales el Rey no podía ejercer directamente su autoridad debido a su lejanía.

Escribanos

Debido a que las máximas autoridades de la Mayoría acostumbraban dejar constancia escrita de gran parte de las decisiones tomadas, el papel desempeñado por los «escribanos» o «secretarios» era de gran importancia, especialmente si se toma en cuenta que la mayor parte de los miembros de la sociedad no sabía leer ni escribir. Un testigo aseguró que en la época en que el «despacho de Salamanca» (otro de los nombres que recibía la Cueva de Quicaví) aún funcionaba, la mesa estaba cubierta de muchos papeles, tinta y plumas para escribir y velas para alumbrarse.

Los Reyes, Vicepresidentes, Visitadores Generales, Diputados, Reparadores y demás funcionarios recibían sus nombramientos por escrito, a manera de títulos, los cuales eran guardados como prueba de su autoridad (de ahí que el reparador José Tiburcio Parrancán —como vimos más arriba— haya sido descrito por Serafin Ojeda como «una persona con facultades y titulado»). Las sentencias de muerte emanadas de las autoridades máximas también eran escritas, firmadas ante testigos y conservadas a buen recaudo. En razón de su importancia, algunos jefes ocultaban estos documentos en cajas enterradas en el piso de sus casas. En algunas ocasiones, los peticionarios también presentaban sus demandas por escrito, mediante cartas dirigidas al Presidente y en las cuales se presentaban respetuosamente ante la Mayoría.

Otra clase de documentos era la correspondencia que mantenían los jefes entre sí y con sus subalternos, convocando a reunión, avisando viajes y ordenando preparativos, entre otras materias. No siempre, sin embargo, las órdenes y nombramientos se hacían por escrito, dependiendo seguramente de su importancia y de la presencia de escribanos. Cabe consignar, por último, que todos los

escribanos o secretarios mencionados en el proceso judicial de 1880 eran de «raza indígena».

Reparadores

Aunque eran considerados brujos «mayores», los «reparadores», «jueces» o «subdelegados» no formaban parte de la Mayoría propiamente tal. Eran más bien representantes de ella en la localidad donde residían. En el proceso judicial de 1880, fueron definidos como una «especie de inspectores» que tenían la obligación de «reparar» (vigilar) a todos los individuos del pueblo en que vivían para que no cometieran maldades. Debían especialmente dar noticia de los enfermos que había, identificar a los brujos «malvados» que «tiraban» males y dar cuenta de los nuevos brujos y machi que llegaban a la localidad. A estos intrusos el Rey los hacía llamar y los reprendía por haber llegado al lugar sin su consentimiento.

Los reparadores también cumplían con la tarea de notificar a los curanderos que debían, por orden del Rey, suspender algún mal que hubiesen tirado. Aunque sus atribuciones eran reducidas, entendían también en materia de justicia: de ahí el nombre de «jueces». Entre sus obligaciones estaba la de dar muerte a las personas que les ordenara el Rey. Aunque generalmente los reparadores tenían jurisdicción únicamente en el pueblo en que residían, podían ocuparse en forma excepcional de reparar en varias localidades de una misma región.

Brujos «menores»

Bajo las órdenes directas de la Mayoría, se encontraban los «policiales» u «ordenanzas», brujos que tenían la misión de detener a los infractores y llevarlos ante la presencia del Rey. Debían también cumplir las sentencias de muerte. Ignoramos, en todo caso, si esta función implicaba un cargo permanente o era más bien una tarea que podía ser desempeñada en forma ocasional por cualquier brujo.

De las declaraciones efectuadas durante el proceso judicial de 1880, queda en evidencia que los hechiceros se denominaban a sí mismos indistintamente como brujos o curanderos. Por otra parte, al referirse a los nombramientos de curanderos que la Mayoría hacía en cada localidad, los declarantes utilizaron invariablemente el nombre de «médico». De esto no se desprende, sin embargo, la equivalencia entre «brujo», «curandero» y «meico». Resulta evidente que no todos los curanderos eran brujos.

Con respecto a los médicos, éstos eran, al parecer, curanderos que ejercían en una determinada localidad en virtud de un nornbramiento especial hecho por la Mayoría. Sabemos por lo menos del caso de un curandero de Palqui, quien, al ser elevado a la categoría de «médico» de su pueblo, quedó obligado, bajo amenaza de muerte, a obedecer en todo al Rey de Quicaví y a «participar[le] en lo que ganara con ese empleo» **[165]**.

De los antecedentes entregados en el proceso judicial se desprende, además, que no todos los hechiceros de la Recta Provincia tenían cabal conocimiento del «arte». Esto queda ratificado en las declaraciones hechas por el citado «médico» de Palqui en otro proceso —también de 1880—, en el cual queda patente el hecho de que el «médico» acusado de homicidio se había

limitado a dar una pócima venenosa a determinado paciente, cumpliendo órdenes del jefe de la Mayoría, quien además le había proporcionado el veneno. Inquirido sobre su experiencia como curandero, el acusado respondió que ésta se limitaba a sólo dos años. Sus conocimientos eran más bien escasos y se referían al uso medicinal de ciertas hierbas [166].

De ésta y otras declaraciones se puede concluir que la autoridad de la Mayoría recaía sobre distintos tipos de «especialistas»: los brujos o hechiceros propiamente tales, entre los cuales se contaban los principales jefes de la institución y demás autoridades subalternas; los «médicos» nombrados oficialmente por la Mayoría en cada localidad y que debían participarle de sus ganancias y, en ciertas ocasiones, cumplir con algunos encargos y finalmente los curanderos, quienes, como veremos más adelante, también debían compartir las ganancias, posiblemente con el «médico» nombrado por la Mayoría.

Algunos autores han llegado incluso a afirmar que las machi también formaban parte de la sociedad de hechiceros. Aseguran que, en aquellos casos en que las peticiones eran para detener un maleficio, la Mayoría hacía cumplir esta solicitud a través de una machi o un curandero. Por otra parte, si una machi recibía la petición de curar un mal de brujería, debía obtener la aprobación de los brujos.

Lo mismo se aplicaba en aquellos casos en que le solicitaban remedios para enfermedades, pues no podía curar al enfermo sin conocer la decisión de la Mayoría. De lo contrario, arriesgaba a ser severamente castigada [167].

Todo indica que gran parte de estas afirmaciones tienen como base un proceso judicial seguido en contra de dos acusados de haber asesinado a un brujo. Allí se hace referencia a una curandera que decidió suspender una curación al enterarse de que el brujo principal de la zona había prohibido que a su paciente le fuese suministrada cualquier clase de medicamento. En parte alguna de las declaraciones, sin embargo, se hace referencia a que la curandera fuese machi. [168]. Esta confusión de algunos autores también se extiende a la conocida leyenda sobre el duelo entre Moraleda y la hechicera Chillpila, llegando al extremo de asegurar que ésta última era machi.

La tradición popular ha otorgado a las machi de Chiloé un papel muy importante en la lucha para combatir tanto a los espíritus malignos como a la brujería. Esto proviene de la cultura mapuche, en donde los machi eran por definición los principales enemigos —e incluso verdugos— de los kalku. En Chiloé, sin embargo, los machi quedaron desprovistos de gran parte de su poder chamánico y de su prestigio social y político, a causa de la evangelización.

Reducidos a funciones puramente mágico curativas, a limpiar o desembrujar objetos y a realizar ritos de fertilidad, resulta difícil distinguirlos de «curanderos», «meicos» y «chaumaneadores». Aun así, lo más probable es que las machi de Chiloé —al contrario de muchos curanderos— nunca hayan formado parte de la sociedad de hechiceros. También es muy posible que, debido a su escaso poder relativo, nunca hayan intentado tampoco enfrentarse a la Mayoría, como asegura la tradición. Por el contrario, es probable que las machi hayan optado por acatar sin mayores discusiones aquellas prohibiciones emanadas de los brujos.

Tenemos antecedentes, sin embargo, sobre un peculiar caso de posible colaboración entre un machi y lo que parece ser un brujo.

Durante el proceso de 1880, un testigo afirmó que a mediados de 1879 se encontraba en casa de su primo, a quien acompañaba por estar éste enfermo. Con ellos estaba el machi Benito Panichine, quien lo estaba tratando. Aunque el testigo aseguró no saber si alguien lo había llamado, lo cierto es que también llegó allí Femando Guaquin, quien asumió la dirección del tratamiento.

Tras asegurar al paciente que iba a sanar, comenzó a beber aguardiente con el machi Panichine. Luego hizo reunir a toda la familia y les hizo prometer que no divulgarían lo que iban a ver, amenazándolos con una fuerte multa si así lo hacían. Esto nos hace pensar que Fernando Guaquin era miembro de la sociedad de hechiceros, pues éstos eran los únicos que acostumbraban a castigar —con multas o con la vida— las promesas quebrantadas. Tras terminar el tratamiento, Guaquin hizo que uno de los familiares, que sabía escribir, anotara en un papel los nombres de todos los miembros de la familia, a fin de que cada uno de ellos pagara entre uno y dos reales[169].

Aun suponiendo que Benito Panichine y Fernando Guaquin fuesen efectivamente machi y brujo, respectivamente, de esto no se

puede deducir que los machi fuesen miembros de la Mayoría. A lo más se podría concluir que estaban subordinados al poder de esta institución, debiendo no sólo acatar sus prohibiciones, sino también compartir su clientela y los correspondientes honorarios, tal como hacían los curanderos y, a un nivel superior, los propios «médicos».

Recaudadores

Estudiosos del tema han señalado la existencia, a principios del siglo XX, de un sistema de tributación consistente en una contribución anual que los isleños debían hacer a la Mayoría. A cambio de un determinado pago, los contribuyentes recibían una «póliza» firmada por el Presidente y el secretario de la Mayoría, la que les garantizaba estar libres de todo mal nocturno, protegiendo sus vidas, la de sus familias y sus bienes. Según algunas versiones, estas contribuciones eran cobradas por brujos que recibían el nombre de «agentes de seguros», indios «muy graves» que siempre procedían de una isla o comunidad diferente a la del contribuyente, Otros aseguran, en cambio, que eran los Reyes en persona quienes cobraban estos pagos en un viaje que efectuaban anualmente por todas las islas, Si alguien se retardaba en el pago, tenía que pagar costas; si se resistía, era condenado a muerte [170].

El sistema de las contribuciones ya estaba operando en 1880, quizás desde mucho antes. En un artículo publicado por un periódico de Ancud se aseguraba que «los ministros del reino nigromántico, para justificarse ante los *contribuyentes*, acerca de la inversión del *dinero que éstos entregan*, dicen que se gasta en gratificar correos y ajustar el sueldo a los tripulantes de la armada naval (caleuchas)» [171].

Recordemos, además, que en la época en que José María Merimañ era Rey de Quicaví, Eusebio Pindo fue ejecutado «porque tenía muchos víveres y no les daba a ellos». La resolución fue tomada por el Rey, en acuerdo con Juan Quinchepane, Comandante de la Recta Provincia [172].

Otros recursos eran obtenidos de quienes acudían a la Mayoría a

presentar sus peticiones. Para lograr que una demanda fuese acogida, el solicitante debía entregar a la sociedad una determinada cantidad de dinero o especies. Esto está en perfecta concordancia con las antiguas prácticas de los machi y kalku, quienes también exigían que sus servicios fueran recompensados. Según las declaraciones de los jefes de la sociedad, el pago recibido era bastante exiguo: tres botellas de aguardiente por firmar una sentencia de muerte; un peso cincuenta en género blanco o cuatro varas de tocuyo para pagar a quien ejecutaba la sentencia.

Esto podría significar que el pago era más bien simbólico, como una forma de retribuir el servicio prestado. Se debe tomar en cuenta, sin embargo, que estas declaraciones se efectuaron en el marco de un proceso judicial en el que los brujos eran los acusados. Pero un autor confirma que cuando alguien acudía a la Mayoría para solicitar un maleficio, debía llevar un quemún (presente) al Rey de la Recta Provincia consistente en dinero, animales domésticos, prendas de vestir o alimentos[173]. En el proceso de 1880 quedó constancia que en determinados encuentros entre brujos, también era costumbre que éstos llevaran algunos presentes a quien ejercía un cargo superior en la organización, consistentes en dinero, géneros y otras especies[174].

Si bien se puede admitir la posibilidad de que en determinadas ocasiones el pago que recibían las máximas autoridades de la Recta Provincia hubiese sido más bien de orden simbólico, en absoluto se puede decir lo mismo en relación con el elevado costo que implicaba el tratamiento para levantar una brujería o mal impuesto.

A fines de 1877, una curandera vinculada a la Mayoría pidió que sus servicios fuesen pagados con un toro[175]. Recordemos, además, el caso de Serafin Ojeda, quien gastó más de setenta pesos intentando que levantaran el mal que habían lanzado contra su hijo[176]. Estos elevados honorarios explican el interés que tenía la Mayoría en que los curanderos compartieran éstos y su clientela con la organización.

Ya vimos cómo el Rey de Quicaví, al nombrar como médico de Palqui a un curandero de la localidad, lo obligó bajo amenaza de muerte a «participar[le] en lo que ganara con ese empleo»[177].

No podía ser de otro modo, pues al ser elevado a la categoría de médico asumía una posición de privilegio con respecto al resto de

los curanderos. Nada más justo que compartir su nueva situación con quienes la habían hecho posible. Además, el médico tenía a su vez la oportunidad de aplicar idéntica política con los restantes curanderos de su comarca. Así parece deducirse del caso ya citado del machi Benito Panichine, quien acabó por ceder la dirección del tratamiento de su paciente a Fernando Guaquin[178]. Todo parece indicar que este último era el médico de la localidad, quien desde una posición superior de prestigio y poder estaba en situación de imponer condiciones que de otro modo no hubiesen sido aceptadas.

Este mecanismo piramidal, consistente en compartir honorarios y clientela con los superiores jerárquicos, quizás también se aplicaba a los reparadores o jueces. Sabemos del caso del juez Pedro Güichacoi, quien por «cortar» las «picardías» que estaban causando la enfermedad y muerte de los familiares del demandante y «sujetar» a los culpables, recibió «trece pesos en dinero sellado más contique de darle una botija de chicha aclarada más, por la entrada otro peso más en dinero, todo esta cantidad se sumaron, se alcanzó diecisiete pesos»[179]. Parece lógico suponer que parte de este dinero fue entregado a la Mayoría, tal como sucedía con los médicos.

Guardianes-porteros de la Cueva

Aunque no eran propiamente miembros de la sociedad de hechiceros, debemos mencionar por último a dos moradores permanentes de la Cueva de Quicaví. Se trataba de dos hombres que, por decisión de la Mayoría, habían sido separados a la fuerza de sus familias a muy temprana edad y encerrados en ese lugar de por vida.

Cuando fallecían, eran inmediatamente reemplazados. Esta práctica se remontaba, al parecer, a los orígenes de la Cueva. Uno de ellos era conocido con el nombre de Ivunche
(hombre-monstruo
en mapuche; posteriormente derivó a Imbunche). Un alto jefe de la Recta Provincia, quien tuvo la oportunidad de observarlo en 1860, lo describió como un hombre desfigurado, desnudo, con la cabellera y la barba blancas y extremadamente largas, No hablaba y era considerado como un animal. Su compañero de cautiverio recibía el nombre de Chivato. También tenía el pelo canoso y muy largo, pero, a diferencia del anterior, no podía caminar, sólo se arrastraba.

Su cuerpo lo tenía cubierto de una especie de cerda que —según dijo el brujo— le habían hecho salir mediante fricciones de «picochihuin», una hierba que se encontraba en los saltos de agua.

Cada cierto tiempo eran sacados de la Cueva y se les permitía que retozaran[180]. Aunque, para evitar que fuesen vistos, estas salidas eran nocturnas, sus gritos y chillidos sembraban el terror entre quienes los oían. Según se aseguraba, quienes los veían quedaban «enlesados» de por vida. Algunas versiones indican que solían ser sacados de la Cueva con el expreso propósito de infundir temor a la gente.

Debido a que fueron muy pocos los que tuvieron ocasión de ver

al Ivunche y al Chivato —los últimos fallecieron a mediados de la década de 1870—, la tradición popular recogió de manera incompleta el recuerdo de ellos. Ambos fueron fusionados en un único
hombre-monstruo,
de nombre Ivunche y con el aspecto de un chivato.

La leyenda lo describe con la cabeza torcida hacia atrás y caminando sobre sus manos y su pierna izquierda, pues la derecha estaba pegada a su espalda. La deformación de su cuerpo estaba a cargo de brujos expertos, quienes comenzaban su tarea apenas era llevado a la Cueva. Para poder llevar a cabo esta deformación, el niño debía tener entre seis meses y un año de edad.

En 1860, tanto el Ivunche como el Chivato «aparentaban tener como cincuenta años y desde la fundación de la cueva existían esos individuos, reemplazándolos por otros cuando ellos morían». De ser así, ambos habrían nacido hacia 1810[181]. Según algunas versiones, los niños eran raptados por los brujos; según otras, eran hijos de los propios brujos, quienes los entregaban a la sociedad. Sus brazos, piernas, manos y pies eran descoyuntados y su cabeza era gradualmente torcida hacia atrás.

La fase final consistía en coser el pie derecho a su espalda[182]. Esto coincide con la declaración del hechicero, quien aseguró que uno de los hombres sólo se arrastraba, pues no podía caminar.

La tradición indica que en sus primeros años era alimentado con leche de «gata negra» (nodriza indígena) y agua de hierbas, especialmente picochihuin. Más tarde, se incorporaba a su alimentación carne de «cabrito» (cadáveres de niños que los brujos debían desenterrar de las tumbas). Ya mayores, comían carne de «chivato» (cadáveres de adultos).

Esta información fue confirmada por Mateo Coñuecar, quien afirmó que los alimentaban «con carne de chivato, de cabrito, de niños difuntos que robaban en el panteón para llevarles continuamente» y que «la bebida que les daban era agua de picochihuin».

De su misma declaración se desprende, sin embargo, que en las dos ocasiones en que se le ordenó alimentarlos —Coñuecar era por entonces Consejero de la Mayoría y recibió la orden del propio Rey—, la carne que les llevó era realmente de cabrito. Esto permite

sospechar que mediante el doble significado de las palabras se intentaba acentuar la naturaleza no humana de los hombres-monstruo.

De hecho, los hechiceros tenían la firme convicción de que «ya no son cristianos sino el diablo». De ahí que «nunca les llevan sino carne de cabro que creen es del afecto de este último» [183].

Las razones que llevaron a los hechiceros a «crear» un Chivato humano para que custodiara su casa subterránea parecen provenir de antiguas tradiciones europeas que asociaban a ese animal con el demonio. Los aquelarres tenían como invitado principal al macho cabrío, a quien los danzantes le ofrecían adoración, en especial a sus «partes traseras». Esto guarda estrecha relación con el Chivato, Machucho o Butamacho (macho grande), a quien los brujos chilotes debían dar —según la leyenda— tres besos en el ano antes de poder franquear la puerta de la Casa Grande.

No hay indicios de que este ceremonial haya sido efectivamente practicado por los brujos de Quicaví. En todo caso, la presencia del Chivato y del Ivunche no constituye una prueba de adoración al demonio, sino más bien revela la necesidad de los brujos de tener control sobre las fuerzas malignas del inframundo. La propia leyenda establece que los guardianes de la Cueva, lejos de ser objeto de adoración, eran frecuentemente azotados, lo que confirma nuestra hipótesis.

Según la leyenda popular, el Ivunche tenía como tareas principales la de custodiar la entrada de la Cueva, presidir las reuniones solemnes de la Mayoría y aconsejar a los iniciados. A veces también lo consultaban sobre la conveniencia de hacer un mal o de imponer un castigo. A estas consultas, el Ivunche respondía con movimientos de la cabeza. Si la respuesta era afirmativa, era conducido al lugar donde se haría el daño. Sin embargo, de acuerdo a la declaración de Mateo Coñuecar, «el Chibato y el Ibunche estaban ahí entonces, sin tomar parte en nada y los hacían colocar a la entrada» [184].

Debido al especial carácter de su labor, los hechiceros necesitaban construir para sí un mundo paralelo. El doble significado de las palabras, el doble nombre de los pueblos, el uso de una lengua que se extinguía, la construcción de una casa subterránea como puerta de entrada al inframundo, la utilización de

implementos de carácter mágico como el macuñ, son ejemplos de este esfuerzo por conectarse con la fuerza que emana de lo extraño y desconocido. En ese sentido, el Ivunche y el Chivato fueron víctimas de la búsqueda del poder a través de la trastrocación de la realidad, convirtiéndose en la máxima expresión de sus intentos por traspasar las barreras de lo posible.

La utilización de niños en este tipo de prácticas, aunque resulta chocante para nuestra sensibilidad, quizás no tuvo las mismas repercusiones morales para los brujos que las efectuaban. Para muchas culturas de África, Asia y América, incluyendo a los mapuche huilliche, un niño no era considerado como una persona hasta bastante tiempo después de nacido, cuando se integraba a la comunidad a través de la asignación de algún nombre, la circuncisión o la mera incorporación al trabajo familiar, dependiendo de la cultura.

Hasta que ello no ocurría, eran considerados como una «no persona», alguien que no había nacido realmente. En el caso de los mapuche, la muerte de los recién nacidos o de los niños muy pequeños no era motivo de duelo. Su muerte constituía un hecho «infrasocial» que dejaba indiferente a la comunidad. En términos generales, lo mismo sucedía en lugares tan distintos como Nueva Guinea, Borneo, África e India.

El hecho de que el infanticidio no fuera considerado como un hecho reprobable, nos puede ayudar a comprender el tipo de pensamiento que dominaba a los machi cuando, con motivo de alguna catástrofe natural, sacrificaban niños pequeños, o a los brujos chilotes cuando asumían la tarea de convertir a una

no-persona

en una nueva creatura [185].

Cuarta Parte

Vinculación de la Mayoría con la Comunidad

Tras la extinción de la Mayoría, el recuerdo de esta antigua sociedad se fue lentamente esfumando hasta quedar transformado en una leyenda negra. Lo que durante casi un siglo había sido respetado y también temido, terminó siendo rechazado y estigmatizado. Las peticiones de quienes durante años buscaron sanación, venganza o justicia fueron quedando en el olvido. Por el contrario, sus actividades vinculadas a lo oculto y subterráneo se convirtieron en pruebas de su naturaleza diabólica y en torno a ellas se fue tejiendo una leyenda que acabó siendo más real que la propia realidad.

En efecto, según la leyenda popular, los chilotes sentían un profundo rechazo y temor hacia los brujos de la Mayoría, a quienes identificaban con lo demoníaco. Resulta significativo señalar que, según esta leyenda negra, el poder de esos brujos radicaba en el carácter secreto de su identidad. El saber reconocerlos, por tanto, era de suma importancia, ya que si lograban descubrirlos y pronunciaban su nombre, los brujos quedaban condenados a morir.

Según el adagio popular, ningún brujo «pillado» rodeaba el año. Existían varias formas de reconocer a un brujo. Sus pies eran angostos en los talones y anchos en los dedos, los cuales eran sólo cuatro. Si un visitante despertaba sospechas, se colocaba un puñado de afrecho en el fuego. También se podían colocar ají y sal. Si estornudaba, era señal de que era brujo. Otra posibilidad era colgar

unas tijeras abiertas, formando una cruz, en la parte superior de la puerta. Si era brujo, comenzaría a dar vueltas y no podría salir de la casa. Si las tijeras se colocaban debajo de una silla, no podría levantarse y permanecería sentado hasta que tuviera que confesar su condición de brujo. En vez de tijeras, también podían ser utilizadas un par de agujas formando una cruz o una escoba colocada al revés en la puerta. Los brujos también podían ser reconocidos si les lloraba en forma ininterrumpida el ojo derecho. Era señal de que el ángel bueno que todos los cristianos llevan a su diestra estaba llorando por las maldades que había cometido. Cuando un visitante se acercaba al fogón o brasero para calentarse el dorso de sus manos, significaba que era brujo, pues ellos nunca se calentaban las palmas. También eran brujos quienes ponían la taza dada vuelta. Las manchas de aceite en los alrededores de la casa indicaban que un brujo había estado merodeando durante la noche. Los perros que se ocultaban encogiendo la cola, las perras que atacaban con violencia inusitada a un extraño y los tiuques posados sobre el techo de la casa, también advertían la presencia de algún brujo. Una de las formas de repeler la visita de los brujos era esparciendo sal en el camino que conducía a la casa, colgando cruces de madera benditas por el sacerdote o recitando «martes hoy, martes mañana, martes toda la semana».

Esto se debía a que los brujos se dedicaban a vigilar a los «limpios» durante todos los días de la semana, excepto los martes.

Era creencia muy arraigada que los brujos escogían de preferencia convertirse en perros cuando estaban tratando de hacer algún mal sin ser advertidos. Era frecuente que, después de que alguien caía víctima de algún mal tirado, varios testigos o incluso el mismo afectado asegurara haber visto un perro en las cercanías.

Para evitar ser víctimas de maleficios, los chilotes solían apalear e incluso mutilar a los perros extraños o sospechosos que eran sorprendidos dentro de la casa o en algún sitio cerrado. Luego los soltaban, con el fin de identificar al brujo que había intentado imponer algún mal, Según se decía, no era raro que uno de los vecinos apareciera por esos mismos días con las mismas heridas o mutilaciones sufridas por el perro [186].

Para hacer caer a un brujo en vuelo, se debía rezar un Padre Nuestro al revés, salir con la ropa puesta al revés o hacer una cruz

con un cuchillo en la tierra o en el aire. Para capturar un brujo en vuelo, era necesario clavar un puñal en el centro de un poncho extendido en el suelo. Para capturar un brujo que se encontraba en tierra, se debía pisar sus huellas en sentido contrario a como habían sido hechas, arrojarles un puñado de sal o desnudar a una mujer o niña. Para matar un brujo con un arma de fuego, debía grabarse una cruz en la bala o rociar el arma con agua bendita; de otra forma, ésta no dispararía. Para que el brujo muriera sarnoso, se les arrojaba sal y ají.

Según algunos autores, el uso de agujas, tijeras, cuchillos y balas en el combate contra los brujos chilotes estaba en directa relación con la creencia de que el metal, en virtud de su procedencia europea, tenía el poder de neutralizar los poderes mágicos de origen indígena[187]. Existe, por otra parte, una estrecha concordancia entre estos elementos y los utilizados por otros pueblos americanos. Los Otomíes, por ejemplo, acostumbran a protegerse de la brujería colocando tijeras y cuchillos debajo de la cama o la estera, o frente a la puerta de la choza. También utilizan ajo, cebolla y sal, lo cual coincide en parte con la sal y el ají usados por los chilotes[188]. En los Tuxtlas, Veracruz, por su parte, al igual que en Chiloé, se cree que usando la ropa al revés se neutralizan los poderes maléficos[189].

En Cuba, para descubrir la identidad de las brujas, se usaban mostaza, ají y pimienta. Para hacerlas perder su poder, les arrojaban granos de mostaza, se quitaban la camisa y se la ponían al revés, hacían una cruz en el suelo con un machete y luego lo enterraban en el centro, ponían unas tijeras abiertas en cruz debajo de la almohada o las clavaban encima de la puerta y colocaban una escoba detrás de ella[190]. La común influencia española parece evidente.

Tenemos la impresión de que la mayor parte de estas creencias no puede aplicarse a los hechiceros que pertenecían a la sociedad de la Mayoría. Aunque sus ceremonias y rituales eran secretos y acostumbraban rodearse de elementos extraños y misteriosos, su identidad era conocida no sólo por los lugareños sino también por los habitantes de las comarcas vecinas, que acudían en busca de ayuda.

Aun cuando a veces surgían ciertas confusiones, sus jerarquías y

títulos también eran ampliamente conocidos en toda la región. Por otra parte, en aquellas ocasiones cuando los afectados deseaban vengarse de los abusos o arbitrariedades cometidos por algún brujo, no necesitaban castigar a los perros o recurrir a fórmulas mágicas.

Se conocen por lo menos dos casos que pueden ayudar a esclarecer este punto. El primero afectó al temido hechicero Andrés Netor, principal brujo de la isla de Caucahué, quien fue muerto a principios de 1879 por dos isleños que se sentían víctimas de sus maleficios. Debido a una antigua enemistad con uno de ellos, Netor había prohibido a los hechiceros y curanderos de la isla que lo sanaran de un mal que le habían impuesto. Posteriormente, lo amenazó con «tupirlo»; es decir, aumentar las hechicerías en su contra. Para librarse del brujo, el afectado planeó, junto con otra víctima de Netor, el asesinato de este último. Emboscado en un camino, el brujo fue ultimado con un cuchillo lobero [191].

El segundo caso ocurrió a mediados de 1914 en la localidad de Lechagua. En esa ocasión, Daniel Aguilar murió decapitado por un hacha a manos de Alberto López, quien se había conjurado para cometer el crimen con la familia Hernández a causa de las brujerías que el fallecido había realizado en su contra [192].

Con algunas excepciones, el rechazo y temor que los chilotes sentían hacia los brujos no decían tanta relación con los miembros de la sociedad sino más bien con los brujos que se ocultaban en el anonimato y hacían daño desde lejos. No hace falta decir que muchos de esos brujos no eran hechiceros de carne y hueso, Aun así, eran igualmente reales, pues eran la encarnación de las eternas fuerzas malignas que estaban en el origen de todas las enfermedades, accidentes y muertes. La preocupación por identificar a los autores de los «males tirados» era compartida no sólo por la población y las autoridades
político-administrativas
chilenas sino también por los propios Jefes de la Recta Provincia. Esto queda demostrado con el caso de Santiago Rain, quien declaró que hacia 1850 había sido comisionado por el Gobernador de Castro Pedro Andrade para que se encargara de denunciar a los brujos que existían en la región de Payos. Lo que ignoraba el Gobernador es que Santiago Rain ya había recibido la misma comisión del Rey de la Recta Provincia, quien lo había designado

como reparador de varios pueblos de la región. En su declaración dejó constancia que «en ese tiempo moría mucha gente en aquellos lugares y como todos creían que eso era proveniente de males tirados, hizo notificar y reunir a todos los vecinos para notificarles que suspendan los males tirados. Lo hizo así en generalidad, porque no tiene poder para descubrir a los malhechores» [193]. Desafortunadamente para Santiago Rain, pronto quedó claro que la comisión recibida del Gobernador era incompatible con su cargo de reparador. Lo que Andrade le pedía era que denunciara a los brujos que integraban la Mayoría. Como reparador, en cambio, debía impedir que los «malvados» continuaran tirando males. Esta sutil diferencia entre los brujos de la Recta Provincia y los anónimos brujos malvados no fue compartida por el Gobernador, quien finalmente descubrió su pertenencia a la sociedad y procedió a castigarlo.

La forma en que la organización de brujos se relacionaba con las comunidades puede ser bien ilustrada con la declaración que Juan Ignacio Uribe Bórquez efectuó ante la justicia en 1880.

Afirmó que en enero de ese año fue citado por Pedro Güichapane, alta autoridad de la Mayoría en el distrito de Matao que ostentaba el título de Intendente del Ñuble, Una vez reunidos, éste le hizo presente que, debido a las muchas fechorías cometidas por los brujos, había decidido otorgarle, «como hombre formal de su lugar», el título de Subdelegado de Concepción (equivalente a reparador de Conao). Tras hacerlo jurar, Güichapane lo amenazó con la muerte si faltaba a su palabra de no divulgar nada de lo que viera. Le hizo ver que su labor consistía en darle noticia de los enfermos y de los machi que llegaran a establecerse en Conao. Le dijo, además, que debía hacer correr una suscripción en su pueblo con el objeto de comprar un Mapa de Arte, para así conocer a los brujos y los ladrones [194].

Una vez reunida una cierta cantidad de dinero, el Subdelegado se presentó ante el Intendente y le hizo entrega de lo recolectado. En esa reunión se encontraban presentes otros vecinos, a quienes Güichapane prometió conseguir el Mapa, para así poder identificar a los culpables de sus males. El Subdelegado presenció luego las demandas que los vecinos interpusieron ante el Intendente. Ignacio Díaz acusó a Pedro Chiguai de haberle robado una sabanilla y de

haberlo amenazado de muerte en forma anónima; Melchor Soto solicitó un médico para que reconociera a su mujer enferma; Fernando Santana pidió conocer la identidad del ladrón que le había robado un chancho y unas labijas de molino; Santiago Mayorga quería saber quién le había comido cerca de veinte ovejas; Pedro Cárcamo demandó que «alcanzara» al brujo que le había aplicado un mal crónico en su nariz y garganta; Agustín Mella, Rosa Vera, Juan Ignacio Avendaño y José Patricio Curriman también pidieron que «alcanzara» a los brujos que habían enfermado a su mujer, su hija, su mujer y su hermano, respectivamente. A todos ellos, el Intendente prometió que pronto descubriría a quienes los habían perjudicado [195].

La recolección de fondos para comprar un Mapa de Arte y las demandas interpuestas ante el Intendente revelan que la comunidad consideraba útil a la Mayoría, pues contribuía a satisfacer necesidades no resueltas, tales como la restitución de la salud, el nombramiento de médicos, la identificación de quienes causaban el mal y, en términos generales, la aplicación de justicia en aquellos casos en que se había alterado la convivencia social. En palabras de un periódico de Ancud, la «jente supersticiosa e ilusa» atribuía a los brujos «la propiedad de damnificar o de hacer bien al prójimo» [196].

Con respecto a la eficacia de la Mayoría para dar solución a las demandas de la comunidad, Juan Ignacio Uribe declaró que el Intendente oyó las demandas sin dejar constancia escrita de ellas.

Agregó, además, que «Güichapane estaba descontento con lo poco que se había reunido y, al efecto, una mañana lo mandó llamar para hacerle cargos por eso. En su casa hizo llamar a dos indios pequeños que tenía, de muy feo aspecto, y le dijo que esos perros los tenía destinados para matarlo» [197]. Desde cierto punto de vista, esta actitud podría calificarse como propia de un intento de engaño, cohersión y estafa. Es preciso reconocer, sin embargo, que Güichapane no estaba en condiciones de responder en el momento de la reunión a las solicitudes presentadas, puesto que la comunidad aún no disponía de un Mapa del Arte. En cuanto a las amenazas de muerte, éstas eran habituales en la Recta Provincia, más aún cuando la sociedad de hechiceros trataba de imponer su autoridad sobre personas como Juan Ignacio Uribe Bórquez, un

«hombre formal» que no era indígena y que sabía leer y escribir.

La Mayoría contribuyó, además, a regular el sistema de venganzas hasta entonces imperante. En la cultura mapuche-huilliche, la venganza era la forma de castigar a quien había causado algún daño o perjuicio. La responsabilidad de ejercer ese derecho recaía en el propio afectado o en sus familiares. Lo más frecuente era que, tras la muerte de algún pariente, el machi señalara como culpable del maleficio a determinado espíritu maligno o a un brujo que se había convertido en determinada ave o animal, con ciertas características particulares, al cual se debía atrapar y destruir. No era infrecuente, sin embargo, que los machi señalaran a personas conocidas por los deudos, lo cual provocaba sangrientas venganzas que a veces alcanzaban a toda la familia del inculpado. Francisco Cavada cita el caso de la localidad de Quilquico, cuya población indígena pereció totalmente durante la colonia. Las desgracias fueron atribuidas a los brujos y a los que tenían pacto con ellos[198].

Independientemente de si esta mortandad fue producto de la magia negra o de una serie de epidemias, lo cierto es que la población indígena tenía la certeza de que eran los brujos los culpables de todas sus desgracias. La creación de la Mayoría significó, por una parte, que los brujos asumieran en gran medida la función de identificar a los brujos «malvados» que lanzaban maleficios, hayan existido éstos o no. Ayudó, por otra parte, a canalizar a través de la institución la búsqueda de soluciones a los conflictos interpersonales, las transgresiones al orden social y las venganzas que hasta entonces habían sido efectuadas en forma personal.

La leyenda popular atribuía a los maleficios provocados por los brujos los más variados propósitos. Ya vimos que se suponía erróneamente que, para ser admitido en la sociedad, el aspirante debía, entre otras pruebas, dar muerte con su arte a uno de sus familiares más queridos. Otro motivo era la venganza por algún agravio recibido, castigando incluso con la muerte a quien los hubiera ofendido gravemente. También solían dañar a determinadas familias con el objeto de obtener beneficios económicos, pues para levantar el maleficio, las victimas debían dar al brujo un

determinado pago, ya sea en dinero o en animales.

Además, corrían rumores acerca de algunos brujos que a raíz de ciertas disputas habían dado muerte a gran parte de sus familiares políticos. De Esteban Carimonei, por ejemplo, se decía que había envenenado a sus suegros Pascual Carimonei y Juana Coyupai; sus cuñados Marcos, Agustina y Dolores Carimonei, y su sobrino político Juan Carimonei, quienes murieron rápidamente y en forma sucesiva. Se suponía que el motivo había sido una disputa que Esteban Carimonei tenía con la familia de su mujer por algunos terrenos. Sobre Micaela Tocol se decía que había envenenado a su suegra, Juana Coñuecar, y a la pequeña hija de su hijastra, Juana Merimañ. Estas acusaciones, sin embargo, no pasaban de ser rumores sobre los cuales el proceso de 1880 no pudo comprobar la comisión de algún delito **[199]**.

Aun reconociendo que algunas de estas acusaciones pudieron ser verídicas, las leyendas populares obviaban la circunstancia de que parte importante de las muertes causadas por algún mal tirado eran a petición de personas que acudían a la Mayoría en busca de venganza, reparación y justicia. Ejemplos hay muchos, todos de fines del siglo XIX y de los cuales quedó constancia en el proceso de 1880, como el caso de Catalina Cauto, quien demandó que Catalina Guenel de Tenaún fuese sentenciada a muerte por haberle quitado su marido; o el de Juana Carimonei, quien pidió la muerte de Juana Cauto por haberle levantado el falso testimonio de que vivía ilícitamente con su marido; o el de Victoria Cárdenas, quien presentó una demanda de muerte en contra de los hermanos Francisco y José María Cárdenas debido a que ninguno de ellos había querido casarse con ella. Todas estas demandas fueron acogidas por las instancias superiores de la Mayoría y los sentenciados murieron a los pocos días por efecto de pócimas venenosas. De mayor peso fue el motivo que impulsó a Julián Álvarez de Linlin a demandar la muerte de Andrés Segundo. Calbuyagüe, quien había envenenado a su hijo de seis años en venganza de una supuesta relación que Álvarez había tenido con la mujer de Calbuyagüe. Similar razón tuvo Manuel Chamia de Quinchao para pedir la muerte de Francisca Curruan (o Curiguan), quien había envenenado a su hijo, Eugenio Chamia, por no haber querido casarse con ella. En ambos casos, aunque las sentencias de

muerte fueron firmadas, por razones no del todo claras no llegaron a ser ejecutadas [200].

Vemos, pues, que la Mayoría no hizo más que canalizar y satisfacer determinadas demandas que, en la perspectiva de los solicitantes, eran perfectamente justas y legítimas.

Quinta Parte

La Lucha por el Poder

Poco antes de 1850, la región central de la Isla Grande era gobernada por el Rey José María Merimañ, quien, al igual que sus antecesores, residía en Quicaví, antigua capital desde los orígenes de la sociedad. En esa época, Merimañ gozaba de un poder considerable, pues no sólo ejercía autoridad sobre la zona central de la isla y el archipiélago adyacente sino que también tenía el suficiente prestigio e influencia como para enfrentarse al Rey de Payos.

En noviembre de 1849, representantes de las comunidades indígenas de las islas de Apiao y Chaulinec acudieron donde el Rey de Payos, Domingo Nahuelquin, con el objeto de denunciar tanto al Gobernador del departamento de Quenac como al sacerdote y algunos vecinos de esa isla por motivos relacionados con la iglesia de la isla de Caguach. Previa donación de dinero, objetos y alimento, el Rey Nahuelquin acogió la demanda y decidió castigar a los acusados con la pena de muerte. La sentencia decía:

> «El Gobernador y el Párroco de Quenac con los vecinos Luis Moil y Antonio Vivar serán pasados por las armas; los dos primeros porque con multas y prisiones afligen a los pueblos de Apiao y Chaulinec y los segundos por novedosos [delatores], Un correo de Salamanca [Quicaví] en una noche ejecutará nuestra sentencia y morirán de muerte súbita sin que puedan mover la lengua. Dada en la sala de mi despacho a los

veinticinco días del mes de Noviembre de mil ochocientos cuarenta y nueve. Nahuelquin».

Para dar cumplimiento a esta sentencia, el Rey de Payos decidió trasladarse personalmente a la isla de Caguach, lugar en donde se efectuaría la ejecución con asistencia de la comunidad indígena. En un momento dado, sin embargo, el Rey manifestó su deseo de que el Virrey de Lima (Quicaví) acudiera también a la reunión, pues era muy urgente y necesaria su presencia para poder llevar adelante la ejecución. Esto se debió, seguramente, a que se encontraba en territorio que estaba bajo la jurisdicción de Quicaví, Su petición fue satisfecha y varios indígenas fueron a buscar al Virrey, un brujo que tenía por entonces alrededor de setenta años. A su arribo a la isla, fue recibido con gran respeto y se le invitó a una comida con abundante licor. Mientras comían, el Rey de Payos se dirigió al Virrey diciéndole solemnemente: «Comprometida augusta dignidad en la justicia que me han pedido los pueblos de Apiao y Chaulinec, he resuelto castigar con pena de muerte a las autoridades de este departamento y espero que V.M. me ayude en su ejecución».

Demostrando su desacuerdo con esta sentencia, el Virrey exclamó: «Y con este objeto me has hecho conducir a tu insoportable presencia, ladrón, embustero, fascineroso». El altercado terminó en golpes entre ambas autoridades, tras lo cual el Virrey exigió: «Envíame pronto a mi casa, de lo contrario te denuncio a las autoridades de este Departamento para hacer de ti escarmiento».

Como consecuencia directa de este incidente con el llamado Virrey de Lima, el Rey de Payos fue conducido a la Isla de Apiao, en donde el Consejo de las comunidades indígenas decidió darle muerte[201]. Le ataron grandes piedras a su cuello y lo arrojaron al mar junto con sus acompañantes. Debido a las denuncias hechas por su viuda ante las autoridades de Quenac, los culpables de los homicidios fueron puestos a disposición de la justicia[202].

El llamado Virrey de Lima no era otro que José Merimañ. Desconocemos las razones por las que en 1849 fue identificado tan sólo como Virrey, teniendo en cuenta el respeto con que fue recibido y las consecuencias que tuvo su disgusto. Quizás se deba al hecho de que los Reyes de Quicaví eran nombrados por los Reyes de

Payos (por lo menos así era en la década de 1870, lo cual no fue obstáculo para que les fuese reconocido el título de Rey). Resulta evidente que existía una rivalidad entre ambas autoridades, por lo que resulta difícil saber si el Rey de Payos tenía efectivamente atribuciones para dictar sentencias en la jurisdicción del Rey (o Virrey) de Quicaví y para ordenar que fuese «un correo de Salamanca» (Quicaví) quien ejecutase su sentencia, Lo que si queda claro es que el Rey de Payos, una vez que se encontró en la jurisdicción del Rey (o Virrey) de Quicaví, solicitó respetuosamente su apoyo. Además del problema de las respectivas jurisdicciones, otro motivo que provocó la ira de este último fue la temeraria decisión de Nahuelquin de sentenciar a muerte a dos personas que ocupaban cargos de la mayor importancia. Aunque la Mayoría era especialmente cuidadosa en no permitir que los blancos se inmiscuyesen en la aplicación de sus «leyes indígenas», su política siempre fue de respeto hacia la autoridad. No podía ser de otro modo si no querían verse expuestos a una implacable persecución.

Tras la ejecución del Rey de Payos, en 1849, el poder del Rey de Quicaví, que ya era considerable, aumentó aún más, extendiendo su influencia hacia el extremo sur del archipiélago.

Existe constancia de que, ese mismo año, Merimañ nombró a Santiago Rain como reparador de cinco pueblos de la región de Payos[203]. En 1850, además del Rey Merimañ, sabemos que integraban la Mayoría de Quicaví: Juan Quinchepane, Comandante de la Recta Provincia, y Andrés Coñuecar, Comandante de la Tierra. Este último, sabiendo que estaba próximo a fallecer, llevó ese mismo año a su hermano Mateo Coñuecar (por entonces de cuarenta años) ante Quinchepane, quien procedió a darle el nombramiento de Consejero.

La razón que adujo éste para aceptarlo como miembro de la Mayoría fue que «hacían falta hombres para el consejo». Tanto Juan Quinchepane como Mateo Coñuecar continuaron en sus respectivos cargos hasta la década de 1870[204].

Con el fallecimiento de José Merimañ hacia 1874 —debió tener por entonces alrededor de 95 años—, comenzó a desencadenarse una larga disputa por el poder. En reemplazo de Merimañ fue nombrado Juan José Chodil, quien pasó a ocupar ese cargo —con el nuevo título de Presidente sobre la Tierra— por decisión de José

María Chiguai, Rey de las Españas (Payos). Chodil se enteró de su nombramiento a través de un documento enviado a su casa en Quicaví y que estaba firmado por aquél. Chiguai, por su parte, había sido nombrado Rey de las Españas por el anterior Rey, Sebastián Lepio, quien «estando para morir», lo designó hacia 1871 para que lo sucediese.

Debido a la avanzada edad de José María Chiguai —tenía por entonces cerca de 81 años—, es posible que haya sido su hijo Pedro María quien ejercía efectivamente el poder[205]. Aunque al parecer nadie en Quicaví conocía personalmente a José María Chiguai, todos sabían de su autoridad y aceptaron sin reservas su decisión de nombrar a Chodil como Presidente sobre la Tierra. La única excepción fue la viuda del Rey Merimañ, Micaela Tocol, quien se negó a hacer entrega del «libro de justicia» y de la «llave de alquimia».

Esta afamada y temida curandera de la zona, a quien solían llamar Reina de la Tierra, decidió entregar ambos objetos a José Aro, otro curandero de Quicaví, por entonces de 60 años, compadre del fallecido Merimañ y padrino de casamiento de su hija. Según declaró posteriormente el propio José Aro, recibió el encargo de no mostrar el libro y la llave a persona alguna, pues debía entregarlos a Mateo Coñuecar cuando éste se los pidiera. Al parecer, José Merimañ estaba emparentado con los Coñuecar por línea materna; de ahí seguramente el encargo de Micaela Tocol[206]. Estos dos objetos permanecieron por varios años ocultos en un baúl en la casa de José Aro y a pesar de los varios esfuerzos por abrir la Casa Grande, ésta permaneció cerrada. Hacia fines de 1874 o principios de 1875, a sólo seis meses de haber sido nombrado como Presidente de Quicaví, Juan José Chodil falleció repentinamente. Su extraña muerte hizo que su viuda, Aurora Quinchén, acusara a Micaela Tocol y a José Aro de haberlo envenenado, por envidia del cargo que tenía. Tras la muerte de su marido, Aurora Quinchén —afamada curandera a quien se acusaba de haber causado muchas muertes— recibió hacia 1875 la visita de Pascual Coñuecar, quien detentaba el cargo de «Juez Componedor» en la Isla de Apiao. Aunque dudamos de que haya tenido atribuciones para hacerlo, el hecho es que el visitante procedió a nombrarla como Reina de la Recta Provincia de Arriba, con la obligación de reparar, dar consejo

y sentenciar cuando fuera conveniente, amenazándola —como era de rigor en todo tipo de nombramientos— con la muerte si así no lo hacía. Aurora Quinchen tenía por entonces poco menos de 40 años. Al poco tiempo, quizás ese mismo día, Pascual Coñuecar procedió a efectuar un segundo nombramiento, el de Vicepresidente de Arriba. El acto se realizó en la casa de Aurora Quinchén, ante la presencia de varios testigos.

En un principio intentó obligar al hermano de Aurora, Desiderio Quinchén, de 49 años, a aceptar este cargo, bajo amenaza de muerte. Ante su negativa, decidió nombrar en el puesto a Cristino Quinchén, de 56 años, quien al parecer no era curandero, pero sí sabía leer y escribir.

Poco tiempo se mantuvo Cristino Quinchén en su cargo de Vicepresidente (según sus declaraciones, sólo dos meses, aunque existen fuertes indicios de que fue por bastante más tiempo). Por medio de un decreto fue notificado de que había sido reemplazado por Esteban Carimonei y que debía abandonar su puesto bajo amenaza de perder la vida. Debido a que el decreto había sido expedido por Antonio Coloboto —uno de los jefes de Payos y lugarteniente del Rey de las Españas—, Cristino Quinchén decidió viajar al sur a entrevistarse con Coloboto. Éste no sólo le confirmó su decisión de reemplazarlo, sino que le aseguró que tenía atribuciones para hacerlo. El nombramiento de Esteban Carimonei —de poco más de veinte años, natural de Tenaún— como Vicepresidente provocó durante algún tiempo cierta confusión entre los lugareños, quienes, al presenciar la disputa de Carimonei con Cristino Quinchén, creyeron equivocadamente que Desiderio Quinchén tenía la titularidad del cargo.

Aurora Quinchén tampoco estuvo libre de problemas. En 1875 se convocó a una importante reunión a la que asistieron varios altos jefes. El más importante era Antonio Nauto, lugarteniente del Rey de Payos, que había llegado a la zona con el propósito de designar jueces, De esto se desprende claramente que, después de la muerte del poderoso Merimañ, el equilibrio de poderes entre Quicaví y Payos se había volcado nuevamente a favor de este último.

En la reunión se encontraban también presentes: la Reina Aurora Quinchén y el Vicepresidente Cristino Quinchén; Mateo Coñuecar, su hermano Domingo y su hijo Antonio; Micaela Tocol, viuda de

José Merimañ, y José Aro, compadre del mismo, entre varios otros, La reunión se efectuó en casa de Aurora Quinchén y tuvo como objeto averiguar el paradero del archivo y de la llave del despacho. Existen varias versiones respecto a lo que allí sucedió. Una indica que, a pesar de que Micaela Tocol aseguró que después de la muerte de su esposo había entregado ambos objetos a José Aro, aquél habría negado tenerlos en su poder. Otra versión indica que José Aro se negó a entregarlos, argumentando que el finado Merimañ se los había encargado y que se los daría a un hijo de éste cuando fuese mayor. José Aro, por su parte, en sus declaraciones judiciales afirma que se retiró de la reunión porque querían que entregara a otra persona lo que Micaela Tocol le había pedido ocultar hasta que Mateo Coñuecar se lo pidiese. La reunión terminó sin que Aurora Quinchén pudiera tomar posesión de ninguno de los dos símbolos y lograra de ese modo legitimar su autoridad, la que se encontraba fuertemente cuestionada.

Según sus propias declaraciones, sus principales adversarios eran Esteban Carimonei y Domingo Coñuecar, quienes «la querían mal» y atropellaban sus facultades para hacer lo que querían. Durante el tiempo en que Aurora Quinchén se mantuvo como Reina, nunca visitó la Cueva y, a pesar de que ésta se encontraba en las proximidades de su casa, tampoco conocía su ubicación. Debido a que en forma permanente escuchaba ruidos en los alrededores (tal vez provocados por el Ivunche y el Chivato), la Quinchén comenzó a sospechar que la Cueva se encontraba en las cercanías. Pascual Coñuecar —el Juez Componedor que la había designado en el cargo— le aconsejó que abandonara la casa en que vivía, argumentando que el lugar era malo, sugerencia que Aurora Quinchén acogió, mudándose a otro lugar más retirado hacia la montaña.

En una fecha difícil de precisar —en todo caso, entre 1875 y 1877— Aurora Quinchén abandonó su cargo y, según declaró posteriormente, no volvió a inmiscuirse en los asuntos internos de la Mayoría. El primer favorecido por el alejamiento de Aurora Quinchén fue su más enconado rival, Mateo Coñuecar, de alrededor de 66 años, quien recibió del Rey de las Españas, José María Chiguai, el título de Rey de Santiago. Aunque el nombramiento no se efectuó personalmente sino que mediante un decreto por escrito, el hecho tuvo gran importancia. En primer lugar, el Rey de Payos

logró recuperar su relativa pérdida de influencia, algo debilitada a causa de la designación de Aurora y Cristino Quinchén por parte del Juez Componedor de Apiao. En segundo término, este nombramiento significó una ruptura con lo que hasta entonces se había mantenido en forma invariable, esto es que los Reyes siempre habían sido naturales de Quicaví, la antigua capital de la Provincia. Mateo Coñuecar, en cambio, era de Tenaún, y de ahí su título de Rey de Santiago.

Poco tiempo, sin embargo, alcanzó Coñuecar a disfrutar de su nueva investidura pues, disgustado a causa de que no le entregaban el codiciado libro de arte, decidió quemar su título. Según sus propias palabras, éste ya no tenía importancia. No quedan claras las razones por las cuales José Aro no le hizo entrega de los dos símbolos, puesto que, según su propia versión, ése había sido el encargo de Micaela Tocol. Toma fuerza, por tanto, la versión que indica que José Aro quería entregárselos a un hijo del fallecido José Merimañ.

Buscando reemplazo, las miradas se volvieron rápidamente hacia Esteban Carimonei, quien al parecer todavía se desempeñaba como Vicepresidente de Arriba. A su casa en Tenaún llegó el Visitador General y Diputado Antonio Nauto, quien, en nombre de su Rey, José María Chiguai, procedió a investirlo como Presidente de la Recta Provincia, Según recordó Carimonei posteriormente, Nauto le indicó que su obligación era reparar desde Tenaún hasta Ancud. De ser esto efectivo, significa que la jurisdicción de la provincia de Santiago había sufrido una considerable reducción desde los tiempos del Rey José Merimañ. Días después, este nombramiento fue ratificado por José María Chiguai en persona, con ocasión de la visita que Esteban Carimonei le hizo a su casa en Queilén, acompañado de Antonio Nauto.

La confirmación de Carimonei en su cargo no logró, sin embargo, aquietar los ánimos de los hermanos Coñuecar, quienes disputaron la Presidencia a Carimonei apelando al voto de «los pueblos».

Éstos tenían, al parecer, no sólo la facultad de confirmar los nombramientos del Rey de las Españas, sino también la de elegir a otro candidato. Esto se desprende de la carta que Manuel Quilague, de la Isla de Linlin, dirigió en septiembre de 1877 a Esteban

Carimonei, avisándole que tanto Domingo Coñuecar como un individuo de apellido Unchicoi (en otra carta aparece como Unchucoi) estaban recolectando votos en toda la provincia para Mateo Coñuecar.

El texto de la carta es la siguiente:

> «Presidente de la Recta Provincia de la Capital de Santiago.
> Pues, señor Presidente, me alegra mucho que Ud. se halle bueno en cumplimiento a su señora esposa y toda su familia de su casa, más le anoticio a U. que dicho Unchicoi está buscando mucho requisito para botarle a U. de su cargo que a U. tiene así le anoticio que no se descuide, que también le anoticio a U. que así traendo ciento 25 votos para don Mateo Coñuecar para que se siente en silla a donde U. se va a sentar y dicho Domingo Coñuecar se fue al norte a buscar otros tantos votos para el beneficio del tal Mateo Coñuecar, así en todo le digo aquí en mi pueblo a donde ya estoy ejercitando no lo encontrará ni un voto al favor de tal Unchicoi porque le tengo todos los caminos encerrados y todas éstas le anoticio a U. para que U. no se descuide desmadite persona que le está queriendo el mal también por la palabra que mi mayoría desesperando siempre éstos con la misma palabra que me daban así que suplico que al verla señor mío. -Linlin, Setiembre 7 de 1877.- Dios guarde muchos años.- Manuel Quilague.- Al señor don Estevan Carimonei, Tenaún» [207].

De esta carta se desprende, entre otras cosas, que el número de brujos, médicos y curanderos que estaban bajo la influencia de la Mayoría era de algunos centenares en la zona central de la Isla Grande e islas aledañas. Si a esto agregamos el norte, la región de Payos y el resto del archipiélago podríamos tener una cifra cercana al millar. Aunque resulta difícil imaginar el mecanismo electoral utilizado, de la redacción de la carta se puede deducir que consistía en una especie de votación por poder, en la que los votantes entregaban su mandato en favor de determinado candidato.

Aunque para los partidarios de Juan Esteban Carimonei «todas

las cosas estaban en tranquila», no por ello dejaban de estar preocupados. Esto queda reflejado en una carta que tenía como tema principal las actividades de «los dichos señores que están trabajando los de otra parte». Allí se informaba que Mateo Coñuecar había caído en un robo con toda su familia y que se le estaba «siguiendo su causa». Sobre Unchicoi, en tanto, se decía que se encontraba en casa de Mateo Coñuecar en compañía de Antonio Nauto. Si la noticia sobre Mateo Coñuecar debió causarles alivio, la segunda seguramente les provocó desasosiego, pues la presencia de Nauto posiblemente significaba que los Coñuecar tenían por entonces el apoyo del Rey de las Españas[208].

Todo indica que la elección finalmente favoreció a los hermanos Coñuecar, pues a partir de 1878 Mateo Coñuecar comenzó a ser reconocido como Presidente de la Recta Provincia. Tenía ya 68 años. Su primer nombramiento lo recibió de manos de Antonio Nauto. Ambos procedieron luego a designar a Domingo Coñuecar como Reparador sobre la Tierra, con la facultad de reparar a las personas para que no cometieran maldades y de nombrar médicos en los pueblos. A Domingo Coñuecar le tomaron juramento Nicolás Güineo de Quetalmahue (ubicado en el extremo noroeste de la Isla Grande) y Lorenzo Ule, de Lliuco, quien tenía jurisdicción desde Guardiamó hacia el norte, hasta Ancud. Aunque ignoramos el cargo que detentaba Lorenzo Ule, no estaba en todo caso bajo la autoridad del Presidente Mateo Coñuecar, pues se determinó que este último ejercería su autoridad desde Guardiamó hacia el sur. Su territorio, como vemos, era muy diferente al que había tenido el anterior Presidente, Esteban Carimonei (desde Ancud hasta Tenaún). Si bien no conocemos la exacta dimensión de su jurisdicción (en las declaraciones judiciales no se especificó cuál era su límite sur), todo indica que Mateo Coñuecar consideró necesario expandirlo.

La primera tarea de Domingo Coñuecar fue viajar, por comisión de su hermano Mateo, a Caucahué, Aucar, Chelin, Quehui, Matao y Cholhuan, en donde procedió a designar reparadores. En este viaje fue acompañado por su sobrino Antonio Coñuecar, quien tenía el título de escribano y que en esa oportunidad se encargó de tomar juramento a los designados[209]. Aparentemente, los hermanos Coñuecar se habían embarcado en una campaña de penetración

hacia el sur. De hecho, el pueblo de Cholhuan se ubicaba en pleno territorio de Payos. Debido a esto, Domingo Coñuecar creyó necesario visitar la casa del Rey José María Chiguai, en Queilén, «con el objeto de que les diera una firma para hacer mayores». Éste, sin embargo, se negó a hacerlo «diciéndoles que no entendía tales cosas y no tenía ningún nombramiento»[210]. La negativa de Chiguai se debió seguramente a que ya se encontraba retirado y había sido reemplazado por su hijo.

Más que Reparador sobre la Tierra, las facultades de Domingo Coñuecar indican que cumplía funciones de Vicepresidente. De hecho, al volver a Tenaún los hermanos Coñuecar se rotaron en sus puestos, quedando Domingo Coñuecar como Presidente. Tenía por entonces 52 años, dieciséis menos que su hermano.

En julio de 1878, Domingo Coñuecar hizo un extraño nombramiento, del cual dejó constancia en el siguiente documento:

> «Juzgado principal de Salamanca de indijena, mestizos i caballeros. Señores Municipalidades de la recta provincia. Tendran la honor de reconocer por jefe al nombrado D. Antonio Coloboto para la juridiccion de la archi-precidencia de Payos con el fin de contender los desornes que en la época se ven i esperan verse en ese departamento por nuestros indijenas para obtener el sociego publico i que no vuelvan asuceder como asucedido con el indigno facineroso Domingo Nahuelquin salvaje insivil, sin meritos reconocidos por este trivunal para tener la osadía de averguenzar a la recta provincia indijena de una raza puro. Por cuyo motivo se anombrado al tal Señor Antonio Coloboto para velar todo desorden en cuerdo de algunos mayores que debe nombrar en cada distrito de toda el juridiccion de su mando. Se encarga al nombrado que en cumplimiento de nuestras leyes patrias guarde el moderación i respeto a las autoridades cibiles i politicas encargandole toda umildad i obediencia a las gordenes de estos funcionarios, sin iterbenir en las leyes de nuestra nación, antes velar i ayudar al sostemiento del orden en los desomes que se

> cometiesen por algunos fandoleros amviciosos fetidos degordenados que sin previo permiso de este despacho corronpen el tranquilidad social de nuestra recta administración, i el que infrinjiere este Real mandato lo tomaran preso a esta precidencia lo remitiran para castigar su delito. Así lo mandamos i ofrecemos castigar con pena tremenda i time[ra]ria en conformidad a las leyes patrias. Dado en la sala de mi despacho precidencial de Salamanca de Quicabi a 26 de julio de 1878. Domingo Coñuecar presente.Eugenio Navarro.- Desiderio Quinchen.- Dionisio Antillai.- Juan l. Millalonco.- Cabildo.- De orden de su señoría» [211].

Ignoramos las razones que tuvo Domingo Coñuecar para hacer este nombramiento de

Archi-Presidente

de Payos, amenazando en forma tan manifiesta la autoridad del Rey de las Españas. Quizás intentó aprovechar el momentáneo vacío que se produjo a raíz de la abdicación de José María Chiguai, como una forma de presionar a su sucesor, Pedro María Chiguai, para que los ratificara a él y a su hermano en sus cargos de Presidente y Vicepresidente de Santiago.

Corrobora esta impresión la circunstancia de que Domingo Coñuecar haya hecho clara alusión a la muerte del Rey de Payos, Domingo Nahuelquin, a manos del Rey de Quicaví en 1849.

Coñuecar llegó incluso a amenazar con el castigo a los brujos de Payos que se atrevieran a actuar «sin previo permiso».

Si la estrategia fue presionar para que el nuevo Rey de las Españas los ratificara en sus puestos, los hermanos Coñuecar tuvieron pleno éxito. A fines de 1878, o más probablemente a principios de 1879, se verificó una importante reunión en la casa de Domingo Coñuecar, en Tenaún, a la que asistieron, entre otros, su hermano Mateo, Esteban Carimonei, Antonio Nauto y el nuevo Rey de las Españas Pedro María Chiguai, hijo y sucesor del anciano José María Chiguai, quien tenía ya cerca de 90 años. El objeto de la reunión fue hacer entrega formal de su puesto a Mateo Coñuecar. Antes de la ceremonia, sin embargo, la mayor parte de los asistentes se dirigió al cercano pueblo de Quicaví con el propósito de abrir el

despacho, que se encontraba cerrado desde hacía por lo menos cuatro años, (Por entonces, Mateo Coñuecar ya había logrado que José Aro le hiciera entrega —probablemente en el transcurso de 1878— del libro de justicia y la llave de alquimia). Pero aunque recorrieron durante toda la noche los barrancos y montañas de los alrededores, no lograron encontrar la cueva. Al amanecer, resolvieron regresar a Tenaún, a la casa de Domingo Coñuecar.

Allí, Pedro María Chiguai procedió a reconocer formalmente a Mateo Coñuecar como Presidente mayor y a Domingo como Presidente segundo, quedando especificado que se turnarían cada tres meses[212]. En esa misma reunión, Pedro María Chiguai nombró a Esteban Carimonei como Visitador General, con la misión de recorrer la provincia de Santiago. Según reconoció más tarde el propio Carimonei, este nombramiento se hizo para que no quedara resentido.

A los tres días de haber asumido formalmente la Presidencia, Mateo Coñuecar ordenó a los hechiceros Miguel Raincagüin (un «policial» de Tenaún) y José Calbuyagüe, que fueran con la llave a abrir la Cueva. Pero cuando éstos regresaron, le informaron que la puerta no se podía abrir, pues estaba «trancada por dentro». Una vez más, Coñuecar vio frustrados sus deseos.

Debido a razones no del todo claras, Mateo Coñuecar fue conocido en esta época como Rey o Presidente «debajo» de la Tierra. Por lo menos eso es lo que se desprende de las declaraciones de dos hechiceros, quienes se refirieron a Coñuecar con ese título, en circunstancias de que sus antecesores siempre habían recibido el título de Reyes de la Recta Provincia de «Arriba» o Presidentes «sobre» la Tierra[213]. Este cambio quizás pudo obedecer al traslado de la capital desde Quicaví —situada más al norte, «arriba»— hasta la vecina Tenaún —más al sur, «abajo»—. Otra posibilidad es que Mateo Coñuecar haya intentado dejar claramente establecida su jurisdicción sobre la casa subterránea de Quicaví, a la cual nunca pudo tener acceso.

Aunque los hermanos Coñuecar fueron confirmados en sus cargos, la situación en 1879 distaba de ser clara en materia de jurisdicción territorial. Lorenzo Ule gobernaba en el extremo norte de la Isla, desde Guardiamó hacia Ancud. En la Isla de Chauques, Fidel Imelcoi ejercía como máxima autoridad con el título de

Vicepresidente. Pedro Güichapane se hacía llamar Intendente del Ñuble (distrito de Matao, ubicado en el sureste de la Isla de Quinchao) y había nombrado un reparador en Conao, con el titulo de subdelegado de Concepción. La situación de Güichapane es especialmente confusa, pues ya vimos que en 1878 había sido nombrado por Domingo Coñuecar como reparador de Matao. No sabemos si su posterior nombramiento como Intendente se originó en Tenaún o fue producto de una decisión del Rey de las Españas, en Payos.

Dentro de la provincia de Santiago, la situación no era mejor. Esteban Carimonei, molesto con la designación de los hermanos Coñuecar como Presidentes, quemó todos sus nombramientos. Por otra parte, Domingo Coñuecar se disgustó con Mateo, lo cual obligó a Pedro María Chiguai a enviar, en de febrero de 1880, dl menos dos comunicados en que ordenaba el estricto cumplimiento, bajo pena de muerte, de lo ya dispuesto, en el sentido de que debían alternarse en la Presidencia cada tres meses [214].

Además de estas desavenencias, otro problema que concentró la atención de los principales jefes de la Recta Provincia fue la situación que afectaba a la Cueva de Quicaví. Estimando que no tenía la facultad para romper la puerta, Mateo Coñuecar creyó necesario convocar a una reunión para tomar una decisión al respecto.

Lo mismo resolvió el Rey de las Españas, quien comenzó a citar a un encuentro a efectuarse en Tenaún. Con la solemnidad acostumbrada, los distintos Jefes del archipiélago comenzaron a preparar su viaje, Como muestra transcribimos el comunicado que el Intendente de Ñuble (Matao) dirigió al subdelegado de Concepción (Conao), avisándole su próximo arribo e indicándole tuviera lo necesario para continuar viaje a Tenaún.

> «Juzgado de Intendencia.- Ñuble, Febrero 26 de 1880,-
> La Intendencia, con fecha de hoy, dice lo siguiente:
> Prevengo y ordeno al señor Subdelegado de Concepción que para el viernes en la noche me prevenga dos galones de aguardiente y si puede unos dos pesos en dinero para marchar para el capital de Santiago y el papel que se le ha dicho para ser de precisa necesidad

> que el domingo estoy en el capital con todos mis acompañados al encuentro del rey de España que está en Buenos Aires marchando con el ejército y que el día ha llegado y Ud. como está al corriente se le ordena y que en el momento que mande a percibir el secretario de Barrientos el bote que me ha dicho con gente para que nuestra marcha sea embarcados y en esa hora lo espero en casa de U.- Dios gde. a U.- Güichapane.- Ante mi.- Pichuncho, secretario. - Al señor Subdelegado de Concepción. Urgente de necesidad» [215].

La reunión se efectuó en la casa de Domingo Coñuecar, en los primeros días de marzo de 1880. Estuvo presidida por el Rey de las Españas, Pedro María Chiguai, con la presencia de varios Jefes de Santiago y de Payos, entre los que destacaban Mateo Coñuecar y Antonio Nauto. Aunque el encuentro había sido convocado con el expreso propósito de abrir la Cueva, los asistentes pronto se dieron cuenta de que el Rey de las Españas no tenía intenciones de hacerlo, por lo que retiraron los presentes que habían llevado y se marcharon sin haber resuelto nada. La actitud de Pedro María Chiguai se puede explicar, quizás, como un intento por debilitar la posición de Mateo Coñuecar, privándole del uso de la Casa Grande y mantener de ese modo su influencia en toda la zona.

Antes de marcharse, el Rey de Payos dictó un enigmático decreto que decía:

> «Marzo 3 de 1880. Sobre mis nombramientos que he hecho de los presidentes queda impugne hasta mi vuelta de España. Se hace así por falta de papel.- Pedro Chiguai» [216].

Sea cual fuese el significado de esta resolución, no tuvo consecuencias, pues al poco tiempo se produjo una masiva redada de hechiceros que redujo a prisión y sometió a proceso a sus más altos jefes.

Sexta Parte

La Persecución Judicial

Según se dijo por entonces, la decisión de someter a juicio a los curanderos involucrados en prácticas delictuales se originó en las repetidas quejas y denuncias recibidas por el Intendente de Chiloé, Luis Martiniano Rodríguez. Efectivamente, a raíz de las numerosas desapariciones y muertes ocurridas en las Islas Guaitecas debido a las acciones de piratería, el Intendente Rodríguez se vio en la necesidad de asegurar, en carta dirigida al Ministerio del Interior el 21 de agosto de 1878, que en la provincia no existía motivo alguno de alama y que gracias a la cooperación de los ciudadanos, la autoridad estaba en condiciones de castigar y aún prevenir muchos de los delitos que antes quedaban impunes. Afirmó, además, que la situación de normalidad alcanzaba no sólo a las Islas Guaitecas sino también a las subdelegaciones rurales de la provincia. En relación a estas últimas, puntualizó que los subdelegados tenían orden de dar parte inmediato a la Intendencia de cada caso de muerte o desaparición de personas que no fueran atribuibles a causa natural.

En su opinión, esto permitiría terminar con los «frecuentes casos de envenenamiento», de los que —según se aseguraba en la provincia— se había «hecho uso en otra época, sin peligro alguno para sus autores» [217].

Se ha argumentado que la masificación del proceso de incorporación de nuevos integrantes en el siglo XIX, muchos de los cuales no habrían cumplido los ritos de iniciación requeridos, habría provocado un deterioro y quiebre institucional de la

Mayoría.

Debido a esta crisis interna, muchos brujos se habrían dedicado a estafar, robar y asesinar por cuenta propia, sin respetar a las autoridades de la institución. Los excesos, además, habrían sido cometidos en contravención de las leyes y los códigos de la brujería, pues las sentencias de muerte requerían causales suficientes para que el Consejo junto al Rey dictaminaran al respecto [218].

Aunque gran parte de esto pudo ser cierto, tenemos la impresión de que se ha tergiversado la naturaleza de esta sociedad. Sus miembros siempre fueron hechiceros, con toda la carga negativa que sus prácticas involucraban. Su función fue más bien tratar de regular esta actividad, impidiendo que degenerara en sangrientas venganzas, como ocurrió en el territorio de la Araucanía en los siglos XVII y XVIII. A medida que creció el poder de la sociedad, probablemente comenzaron a ingresar a ella numerosas personas que buscaban usufructuar de su nueva posición. No existen antecedentes, sin embargo, que indiquen un notorio aumento de «excesos» cometidos por brujos o que la organización haya sufrido un deterioro y menos aún un quiebre institucional a fines del siglo XIX. Las luchas internas fueron desde siempre rasgo característico de esta sociedad. Nuestra impresión, por tanto, es que el proceso judicial iniciado en 1880 no tuvo relación con un supuesto aumento de la actividad delictual vinculada a la brujería o a un eventual quiebre interno, sino más bien con la creciente consolidación del aparato administrativo y judicial en Chiloé y su voluntad política de «civilizar» en forma definitiva a su población.

Las detenciones se realizaron en gran parte del territorio y afectaron a todos quienes eran sindicados como brujos. Trasladados a la ciudad de Ancud, sólo los que aparecieron implicados en delitos comunes fueron puestos a disposición de la justicia ordinaria. No todos los Jefes de la organización fueron detenidos, pues algunos alcanzaron a escapar, entre ellos Pedro María Chiguai y Antonio Nauto, quienes huyeron a Payos. El juicio se inició en marzo de 1880 e involucró a cerca de cien personas, entre miembros de la asociación y conocedores de su existencia.

Las primeras indagaciones fueron llevadas a cabo por el alcalde José Daniel Sánchez, quien ejerció como juez sumariante.

A principios de abril eran alrededor de treinta los detenidos.

La falta de colaboración de la población, ocultando a los hechiceros o no dando parte a las autoridades de su paradero, instó al Intendente a dictar el decreto 291, del 7 de abril de 1880.

A través de éste, ordenó a todas las autoridades administrativas de la provincia aprehender, por una parte, a los remisos y desertores del servicio militar; en segundo lugar, a quienes ejercían como «machis, brujos o hechiceros»; y finalmente, a todas aquellas personas que ocultaran o aceptaran en sus casas a unos y otros[219]. Ese mismo día 7 de abril, un piquete policial debió cumplir una importante diligencia judicial, según informó al día siguiente un periódico local: «Ayer han marchado para Quicaví el escribiente de la secretaría del juzgado, D. Ambrocio García, el sargento de policía, D. José Santos Villar, y varios policiales con el objeto de inspeccionar una cueba que se dice existe en ese lugar y que es uno de los puntos de reunión de los miembros de la sociedad secreta»[220].

Según la declaración judicial de Mateo Coñuecar hecha el 26 de marzo, la Cueva se hallaba situada en una quebrada inmediata a la casa en que había vivido el fallecido José Merimañ, de donde salía un camino para llegar a ella. De la casa en donde había vivido Aurora Quinchén antes de mudarse, partía otro sendero, a cuya derecha y a unos cuarenta metros se encontraba la cueva[221]. A pesar de estas detalladas señas, los policías no pudieron cumplir la diligencia y regresaron el 13 de abril: «Las personas que fueron a inspeccionar la tradicional "Cueva de Quicaví" regresaron anteayer».

«Se espetaron en valde un viaje de siete días, porque la tal cueva no ha podido encontrarse a pesar de las investigaciones que hicieron y de que llevaban un vaquiano»[222]. El 17 de abril, el juez sumariante José Daniel Sánchez decidió dejar en libertad por falta de méritos a 32 curanderos —entre ellos cuatro mujeres—, no sin antes comunicarles la expresa prohibición de que continuaran ejerciendo como tales[223].

A principios de mayo, el número de sumariados alcanzaba a más de treinta. En circular 437, del 10 de mayo de 1880, el Intendente comunicó a los subdelegados que:

«Con la persecución que se ha hecho y que se hace a

dichos criminales y con el miedo manifestado por éstos a las medidas tomadas por la autoridad, el pueblo se ha desengañado en parte que no tenían por qué temer a los hechiceros e impostores, y que basta tratarlos de la manera que se merecen para que huyan de la provincia o vayan a esconder, en medio de sus bosques, la vergüenza producida por su vida criminal».

«Pero la autoridad no debe conformarse con esto, sino que, al contrario, debe continuar adelante, hasta obtener que desaparezca por completo la institución que ha producido tantos males. Por lo mismo necesito que U. me dé cuenta todos los meses de lo siguiente:

»1.º. Si existe en esa subdelegación alguna persona que inspire temores al pueblo a causa de atribuirse cualidades de médico o hechicero.

»2.º. Si se enferma o muere algún vecino haciéndose remedios de personas que se llaman médicos sin serlo.

»3.º. Si ha vuelto a la subdelegación alguna de las personas tenidas por brujos y que se han fugado antes de ser conducidos a disposición de esta Intendencia.

»4.º. En fin, U. debe *vijilar* mui especialmente en unión con los inspectores, la conducta de todas las personas que hayan estado presas por desempeñar el carácter de hechiceros, cuidando de aprehenderlos y remitirlos a Ancud para que sean procesados, apenas ejecuten un solo hecho que indique que vuelven a su vida criminal anterior».

«Encargo mui especialmente a U. haga que esta nota sea conocida de todos los habitantes, esplicándoles cuán infundado y ridículo es creer en brujos y tener miedo a simples rateros o asesinos cobardes que jamás atacan a nadie de frente» [224].

Hasta ese momento, más de 80 personas habían sido sumariadas. A muchas de ellas se las había detenido, interrogado y luego liberado por falta de mérito. El 12 de mayo, José Manuel Beytía, en su calidad de Juez de Letras de Ancud, dejó en libertad a otros tres curanderos, apercibiéndolos a abandonar ese oficio [225].

En declaración publicada el 21 de mayo, el Intendente negó las afirmaciones aparecidas en el periódico *El Liberal* de Ancud, acusando a la autoridad de haber hecho azotar a los brujos y curanderos[226]. Los rumores llegaban más allá todavía, pues entre la población circulaba la versión de que el Intendente había llevado a los brujos a un acantilado y los había azotado, ordenándoles que volaran.

Entre marzo y septiembre se sucedieron los interrogatorios a los acusados. El 2 de octubre, el Juez Beytía nombró una comisión conformada por el médico de Ancud, Ramón Donoso, y el farmacéutico y profesor del Liceo de Ancud, Enrique Chatterton, para que informaran sobre la naturaleza de los medicamentos que se habían encontrado en poder de los sumariados y determinar aquellos que fueran venenosos.

Ese mismo día, el Juez dejó en libertad a tres detenidos, por considerar que habían purgado la falta que habían cometido, con el tiempo que habían permanecido en prisión[227].

El expediente caratulado «Contra Mateo Coñuecar y otros por asociaciones ilícitas y envenenamientos» acumuló más de 260 fojas, incluyendo tanto las declaraciones como los documentos reunidos[228].

En la Vista o informe presentado al Juez Beytía por el Promotor Fiscal José N. González, éste dejó constancia de que del cerca de un centenar de personas que habían sido interrogadas durante el proceso, ya sea como sospechosos o como testigos, sólo nueve de ellas eran merecedoras de ser condenadas. El Fiscal definió a la Mayoría como una sociedad ilícita, de carácter secreto, compuesta en su mayor parte de indígenas, que tenía por objeto castigar a los que hacían mal, con arreglo a leyes desconocidas, pero que establecían la muerte como la pena más común y generalizada. Sus miembros, además, aplicaban remedios a personas enfermas y efectuaban venganzas a quienes lo solicitaban, a cambio de recompensas en dinero u otros artículos de valor. En atención a los antecedentes acumulados en su contra, el Fiscal estimó que debían ser declaradas culpables las siguientes personas: Santiago Rain Alvarado y José María Chiguai por ser miembros de una sociedad ilícita; Juan Ignacio Uribe Bórquez, por haber ejercido engaño o estafa (recolección de fondos); Cristino Quinchén, Desiderio

Quinchén Aguil, Aurora Quinchén Aguil, Juan Esteban Carimonei, Domingo Coñuecar y Mateo Coñuecar por usurpación de funciones de autoridad y ser jefes de una sociedad ilícita. El Fiscal consideró, además, que de estos últimos, Aurora Quinchén y Domingo Coñuecar eran también culpables del delito de homicidio y pidió para ellos la pena de muerte. En relación a Pedro María Chiguai, quien se encontraba prófugo, pidió que fuese detenido y sometido a proceso [229].

Además del proceso «Contra Mateo Coñuecar y otros», otro juicio paralelo fue seguido en contra de Hipólito Muñoz Yinao, un campesino analfabeto de 25 años que ejercía como curandero en Palqui, uno de los distritos del Departamento de Quinchao, en la isla del mismo nombre. Inicialmente detenido en Ancud, junto a otros curanderos, por asociación ilícita, el juez letrado de la provincia, Juan Manuel Beytía, dispuso el 26 de octubre de 1880 que se abriera una investigación criminal en su contra, por el delito de homicidio, remitiéndolo al alcalde de turno de la municipalidad de Achao para que oficiara como magistrado sumariante. Según confesión del propio inculpado, hecha ante el Juez Beytía en Ancud, en 1879 Juan Esteban Carimonei se había presentado en su casa en Palqui, diciendo ser él principal de Quicaví. En esa calidad lo había nombrado médico de Palqui (Muñoz Yinao ejercía como curandero desde 1878), con la obligación de obedecerle en todo y de participarle en lo que ganara, amenazándolo con la muerte si no lo hacía.

Según Muñoz Yinao, antes de irse Carimonei le había dejado unos polvos de color café. Al poco rato regresó y le ordenó dar muerte a dos mujeres, ambas vecinas de Palqui, a quienes Hipólito Muñoz estaba tratando por encontrarse enfermas. Para cumplir esta orden, Carimonei le indicó que debía darle los polvos mezclados con agua. Al día siguiente de haberles suministrado este veneno, ambas pacientes se agravaron, sufriendo vómitos continuos y sintiendo mucha sed. A los siete días murió una de ellas y al día siguiente falleció la otra. Aunque Hipólito Muñoz declaró ante el Juez no estar seguro sobre la causa exacta de esas muertes, afirmó que al enterarse del efecto que el veneno había provocado, decidió botar el resto de los polvos en el campo.

Tras el traslado de Muñoz Yinao a Achao, el proceso sufrió un

importante vuelco. El padre de una de las víctimas declaró que él no creía en brujos, que el curandero jamás había tratado a su hija, ni suministrado medicamento alguno y que ésta, durante su larga enfermedad, nunca había sufrido vómitos, sólo tos y fatiga. La madre de la segunda víctima, en cambio, ratificó los cargos, afirmando que el curandero efectivamente había tratado a su hija, que ocho días antes de morir le había dado unos polvos mezclados con agua y que por las medicinas había tenido que pagar un cordero. Interrogado el inculpado, éste rectificó la declaración hecha ante el Juez Beytía, afirmando que sólo había tratado y luego envenenado a una de las pacientes. El 9 de noviembre de 1880, el Agente Fiscal pidió que Muñoz Yinao fuese condenado a diez años por el envenenamiento de una de las mujeres fallecidas. La defensa alegó que esa muerte había tenido como causa su propia enfermedad y que Muñoz sólo había tratado de curarla.

Afirmó, además, que éste se había inculpado debido a los castigos y amenazas recibidos en Ancud y a que era un enfermo mental fácilmente sugestionable. El 8 de febrero de 1881, el expediente fue devuelto al Juez de Letras de la Provincia para que dictara sentencia. El 14 de febrero, el Juez Beytía resolvió absolver y poner en libertad al acusado, por falta de pruebas suficientes [230].

En relación al proceso principal seguido en contra de los hechiceros de la Recta Provincia, el Juez Beytía resolvió el 2 de marzo de 1881 levantar todos los cargos por homicidio, debido a la falta de pruebas. Por los restantes delitos, Mateo Coñuecar Coñuecar fue condenado a tres años de presidio; Aurora Quinchén Aguil, Cristino Quinchén y Juan Esteban Carimonei Chicui, a 541 días; Domingo Coñuecar Coñuecar y Juan Ignacio Uribe Bórquez, a un año. Con respecto a Desiderio Quinchén Aguil, José María Chiguai Guichatureo y Santiago Rain Alvarado, el juez resolvió dejarlos en libertad, por cuanto ya habían cumplido las penas durante el tiempo en que habían permanecido detenidos. Debido a que Antonio Nauto y José Aro habían fallecido durante el proceso, sus causas fueron sobreseídas. El juez Beytía dispuso, además, que se dirigieran los oficios correspondientes a los jueces de primera instancia de la provincia y a los jueces de subdelegación del departamento de Ancud, con el objeto de que procedieran a

levantar los sumarios contra los reos que todavía no habían sido aprehendidos [231].

Epílogo

El 22 de marzo de 1881, la Corte de Apelaciones de Concepción confirmó la sentencia dictada por el Juez Beytía el 14 de febrero de ese año en orden a absolver a Hipólito Muñoz Yinao del delito de homicidio[232]. Dos meses más tarde, el 24 de mayo, la Corte resolvió, por tres votos contra uno, modificar casi enteramente la sentencia de primera instancia del juez Beytía en contra de los jefes y miembros de la sociedad. En su fallo dejó establecido que el delito de asociación ilícita no había quedado acreditado en el caso de la Mayoría, por cuanto no constaba que ésta hubiera tenido como objeto atentar contra el orden social, las buenas costumbres, las personas o la propiedad. Consideró, ademas, que no había prueba de que se hubiera cometido el delito de estafa por algunos de los reos y que las «pequeñas dádivas» recibidas fue en remuneración de sus servicios como curanderos. Argumentó, además, que en el supuesto de que ese hecho pudiera estimarse como estafa, sería una simple falta ya prescrita. La Corte, por último, ratificó la parte de la sentencia de primera instancia que decía relación con la absolución de los cargos de homicidio, por cuanto no se había constituido el cuerpo del delito. La Corte ordenó, por tanto, poner en inmediata libertad a todos los reos. En cuanto a los autos del 17 de abril, 12 de mayo y 2 de octubre de 1880, en que se mandaba poner en libertad a 38 curanderos, la Corte aprobó esas resoluciones, pero eliminando los apercibimientos y las cláusulas condenatorias[233].

Aunque sus dirigentes fueron liberados, la sociedad quedó seriamente dañada en su prestigio. El rumor de que habían sido azotados para obligarlos a volar, disminuyó considerablemente su poder e influencia. La persecución de 1880 incluso pasó a formar parte de expresiones populares tales como el juego de «Los Brujos»:

en este juego, uno de los niños fingía estar muerto. Otros niños, que desempeñaban el papel de sacerdotes, procedían a enterrarlo. Súbitamente se presentaban los brujos que comenzaban a cavar sobre la sepultura, a fin de exhumar el cadáver. El juego finalizaba cuando aparecían varios otros niños que daban caza a los brujos y los llevaban a la policía [234].

En 1882, Ramón Espech recogió —quizás sin pretenderlo— el sentir de los chilotes cuando contó que un indígena le había confidenciado que desde la persecución que les había hecho el Intendente, los brujos sólo curaban a escondidas, que sus yerbas no tenían poder contra él y que hacían mucha falta para curar los males tirados [235].

La Cueva de Quicaví nunca volvió a abrirse y su ubicación exacta terminó siendo olvidada. La llave de alquimia se derritió en un incendio que afectó al campanario en donde Mateo Coñuecar la había ocultado. Sobre el libro de justicia, la última información conocida es que Coñuecar lo dejó encargado a Benito Naucuante (o Nancuante), de Tenaún, quien se lo había pedido para aprender lo que allí se decía. Con respecto al Ivunche y el Chivato, seguramente perecieron de sed y hambre encerrados en la Cueva (a menos que José Aro los hubiese liberado antes de cerrarla definitivamente, lo que es altamente improbable). Quizás fueron sus cuerpos inermes los que impidieron que la puerta fuese abierta. Recordemos que estaba «trancada por dentro».

Con todo, la Mayoría continuó funcionando por varias décadas más. Según Evaristo Molina, además de la Cueva de Quicaví, existían muchas otras repartidas a lo largo del territorio. Agustín Álvarez entrega algunos antecedentes sobre cierta Cueva de Palqui que habría estado funcionando en 1891 (Palqui era un distrito ubicado en el noreste de la Isla de Quinchao) [236].

Disponemos, además, de algunos datos dispersos respecto de la actividad de los hechiceros en el propio pueblo de Quicaví.

En una nota necrológica publicada en un periódico de Ancud en febrero de 1900 se informó desde Quicaví que «a mediados de Enero dejó de existir Su Magestad, la Reina de los machis o brujos, doña Aurora Quinchén. Muere a la avanzada edad de 80 años» [237].

Como se recordará, Aurora Quinchén era viuda de José Chodil,

quien hacia
1874-75
fue durante seis meses Presidente sobre la Tierra. Ella misma fue Reina de la Recta Provincia de Arriba por un período que se inició en 1875 y que no fue más allá de 1877.

Según el expediente judicial de 1880, Aurora Quinchén tenía por entonces más de cuarenta años, por lo que al momento de fallecer no cumplía todavía los setenta[238]. A siete meses de su muerte, el mismo periódico informó que había fallecido Andrés Chodil, «alias el Soberano», al tratar de fugarse de la cárcel. Se encontraba detenido junto a otros cinco reos, todos acusados de haber envenenado a Eligio Vásquez.

El motivo de la fuga fue, al parecer, tratar de evitar su inminente traslado a la ciudad de Ancud. Al mediodía del 24 de agosto habían llegado a Quicaví fuerzas policiales enviadas por el Intendente «con el objeto de perseguir a los autores de varios asesinatos cometidos allí últimamente». En un telegrama enviado el día 25, el Jefe del piquete policial informó que tras recibir en custodia del Juzgado a los seis reos, «uno de ellos, Andrés Chodil, alias el Soberano, fugóse a las
11 P. M.
y la guardia hizo fuego al prófugo que quedó muerto a cien metros del recinto»[239]. Aunque ni en el periódico ni en el telegrama se hizo referencia a que Andrés Chodil era brujo, el delito por el cual estaba acusado —homicidio por envenenamiento— indica que sí lo era. Posiblemente era hijo de Juan José Chodil y Aurora Quinchén, y de ahí que recibiera el tratamiento de «Soberano». De hecho, la nota publicada acerca de su trágica muerte fue titulada «Otro soberano menos», en clara referencia a la reciente muerte de «Su Magestad, la Reina de los machis o brujos, doña Aurora Quinchén».

Tan sólo dos meses y medio más tarde, una tercera noticia proveniente de Quicaví fue publicada en Ancud. En tono burlón se informaba que «tenemos entre nosotros desde algunos días, constituido en visita, al Visitador general de los brujos Don Santiago Chiguay Caleuche. ¡Pobres brujos! Se ven confundidos y tiritan ante la presencia despótica e imponente de su jefe. Ha expedido decretos y sentencias de mucha importancia. Una de ellas debe cumplirse en Ñuble, según nos decía un hombre del campo. Las audiencias que se

le solicitan son innumerables. Se trasladó con su secretario a Chauques para fallar varios asuntos del servicio. Regresará en algunos días». Cambiando el tono de sorna por uno de indignación, el artículo proseguía: «Nos parece llegado el momento de que se tomen algunas medidas para cortar estos hechos escandalosos de hechicería. El tal Chiguay Caleuche es un roto del Norte que acaba de cumplir su condena en la cárcel de Achao, y que se ha lanzado por estos lugares para robar y engañar a la gente ignorante de nuestros campos. Es un estafador desvergonzado que asociado a algunos indios de por acá, que también se titulan brujos, cometen cuanta maldad se les ocurre» **[240]**.

No se puede descartar que Santiago Chiguai haya sido efectivamente un estafador. El que su segundo apellido fuese supuestamente «Caleuche» y que haya sido descrito por el periódico como un «roto del Norte», apuntan en ese sentido. Pero, por otra parte, su apellido paterno lo emparentaba con dos Reyes de las Españas (José María y Pedro María Chiguai).

Además, el respeto y temor que infundía su presencia entre los brujos de Quicaví no parece corresponder a la figura de un advenedizo. Su cargo de Visitador General, las «innumerables» audiencias concedidas, la expedición de decretos y sentencias, su traslado a «Ñuble», todo se enmarca dentro de una tradición perfectamente establecida.

Conjuntamente con la presencia de Andrés Chodil y de Santiago Chiguai, disponemos de otros antecedentes que comprueban la supervivencia de la sociedad de la Mayoría. Según información proporcionada por Agustín Álvarez a Evaristo Molina —Promotor Fiscal del departamento de Quinchao en 1924—, en 1918 estuvo preso en la cárcel de Achao, capital del departamento de Quinchao, un individuo de apellido Ojeda que ostentaba el título de Rey de Quicaví. Ojeda era un blanco mestizo que estaba casado con una indígena, hija de una Reina ya fallecida, lo que explicaría su alto cargo. Ese mismo año de 1918, un individuo de apellido Perán, y que era conocido como el Virrey de Apiao, se trasladó —según informa Molina— con su «corte» a Queilén, a exigir el pago de la contribución anual a los morosos, administrar justicia y hacer curaciones.

Lo acompañaba su madre, considerada como la más famosa

«meica» de Chiloé. Debido a que uno de los contribuyentes se negó rotundamente a pagar su deuda de varios años, el Virrey dictó a su secretario la sentencia de muerte correspondiente. Acusado por el afectado ante el juez de la subdelegación de Queilén, Perán fue detenido por la policía y enviado al Juzgado del Crimen de Achao, en donde permaneció varios meses en prisión [241].

Actualmente es creencia generalizada en ciertos sectores de la población de Chiloé que la Mayoría aún existe y que mantiene sus actividades en forma clandestina. Más aún, se cree que ésta habría ampliado su campo de acción hasta Magallanes, en donde la población chilota es numerosa desde principios del siglo XX. Su centro administrativo habría estado ubicado en la ciudad de Castro hasta fines de la década de 1970, época en que se habría trasladado a Puerto Montt, a una casa ubicada en su sector céntrico. Aunque lo más probable es que la antigua sociedad de la Mayoría se haya extinguido definitivamente hacia la década del veinte o treinta, es preciso reconocer que todavía sobreviven algunos de sus elementos característicos. Al igual que en la antigua Recta Provincia, en la década del setenta todavía se mantenía el sistema de establecer límites territoriales, para de ese modo evitar roces entre los curanderos.

Castro, por ejemplo, estaba dividido en cinco sectores en donde ejercían en forma semiclandestina tanto los machi como componedores de huesos, Chonchi, por su parte, estaba parcelado en dos sectores, Lo que recuerda más claramente antiguos tiempos, es el cobro de contribuciones a cambio de pólizas de seguro contra los males tirados. Quienes han investigado el tema afirmaron en 1978 que «aisladamente, aún es posible encontrar contribuyentes de la isla de Chelín, por ejemplo, que viajan a Castro a efectuar este trámite» [242].

Son dos las diferencias fundamentales con el antiguo sistema de contribuciones: la primera es que antes el pago era obligatorio; la segunda es que eran las propias autoridades de la Recta Provincia —o sus emisarios— los encargados de recaudar las contribuciones. Actualmente, en cambio, los pagos son voluntarios y son los propios interesados quienes acuden a adquirir las pólizas a fin de asegurar sus cosechas y bienes durante todo un año.

Respecto a la identidad de quienes invocan el nombre de la

Mayoría cuando efectúan esta magia de protección, posiblemente se trata de curanderos que recurren a este expediente como una forma de prestigiar sus actividades mágico curativas y de medicina tradicional. No en vano la Mayoría continúa representando para muchos la protección contra las fuerzas destructivas que en su propio seno alberga.

Cuadro 1

Reyes de la Recta Provincia

Año	Reyes de Salamanca (Lima-Quicaví)	Lugartenientes	Reyes de las Españas (Payos)	Lugartenientes
1849	El Rey de Lima José Merimañ ¿Coñuecar? Se enfrenta al Rey de Payos		El Rey de Payos Domingo Nahuelquin es ejecutado	
1850		Comandante Juan Quinchepane, Comandante Andrés Coñuecar, Consejero Mateo Coñuecar		
c1871			El Rey Sebastián Lepio fallece	
c1871			José Ma. Chiguai asume como Rey de las	

			Españas.
c1874		Juan Quinchepane Mateo Coñuecar	
c1874	Fallece el Rey José Ma. Merimañ	Enviuda Micaela Tocol, Reina de la Tierra	
c1874	Juan José Chodil asume como Presidente sobre la Tierra	Aurora Quinchén esposa de Chodil	
c1874-75	Juan José Chodil fallece		
c1875	Aurora Quinchén asume como Reina de la Recta Prov. De Arriba	Cristino Quinchén es nombrado Vicepresidente de Arriba	Antonio Nauto, lugarteniente del Rey de Payos
¿c1875?		Esteban Carimonei es designado Vicepresidente de Arriba	Antonio Coloboto, lugarteniente del Rey de las Españas
¿c1877?	Fallido nombramiento de Mateo Coñuecar como Rey de Santiago (nueva capital de Tenaún)		
¿c1877?	Esteban Carimonei es	Colocudo funge como	Antonio Nauto,

	nombrado Presidente de la Recta Provincia de la Capital de Santiago	(Vice) Presidente		Visitador General y Diputado
c1878	Mateo Coñuecar es electo como Presidente de la Recta Provincia	Domingo Coñuecar es nombrado Reparador sobre la Tierra	Pedro Ma. Chiguai asume como Rey de las Españas	
c1878	Domingo Coñuecar asume como Presidente	Mateo Coñuecar asume como ¿Vicepresidente?		
c1879	Mateo Coñuecar es confirmado como Presidente mayor (rotación cada tres meses)	Domingo Coñuecar es confirmado como Presidente segundo (rotación cada tres meses)		Antonio Nauto, lugarteniente del Rey de las Españas

Referencias Bibliográficas

«Proceso de los brujos de Chiloé», en *Anales Chilenos de Historia de la Medicina*, Santiago, 1960, 1er semestre, pp. 124-162.

Alarco, Eugenio, *El hombre peruano en su historia*, Lima, 1971, tomo I.

Álvarez Sotomayor, Agustín, *Vocablos y modismos del lenguaje de Chiloé*, Santiago, 1949, tirada aparte de los *Anales de la Universidad de Chile*.

_____,«Los brujos de Chiloé», en *Archivos del Folklore Chileno*, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Folklóricas Ramón A, Laval (sección del Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales). Santiago, 1954, N.º 6-7, pp. 89-106.

Ampuero, Galvarino, «Repertorio Folklórico de Chiloé», en *Archivos del Folklore Chileno*, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Folklóricas Ramón A, Laval (sección del Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales), Santiago, 1952, N.º 5, pp. 1-96.

Aramoni Calderón, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de*

Chiapas, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Azócar, Pedro Rubén, «Chiloé, presencia viva de los seres míticos», en *Boletín Universidad de Chile*, Santiago, 1967, N.º 74-77.

Bacigalupo, Ana Mariella, «Tipos de llamamiento y connotación de las machis», *Boletín de Historia y Geografía*, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, 1993, N.º 10 (octubre), pp. 28-38.

Barrientos, Javier, «Nuevos antecedentes del proceso a los brujos de Chiloé, 1880-1881», en *Chiloé*, Revista de divulgación del Centro Chilote, Concepción, 1988, N.º 9 (agosto).

Barrientos, Pedro, *Algunos aspectos de la vida social isleña*, Santiago, Imprenta Claret, 1920.

_____,*Historia de Chiloé*, Ancud, Imprenta La Provincia, 1932.

Barrientos, Prudencio, *Los brujos de Chiloé. Célebre proceso del juzgado de Ancud. Declaración de los reos*, Santiago, 1908.

Baschwitz, Kurt, *Brujas y procesos de brujería*, trad. de Ana Grossman, Barcelona, 1968.

Bettelheim, Bruno, *Heridas simbólicas. Los ritos de pubertad y el macho envidioso*, trad. Patricia Grieve, Barcelona, Barral Editores, 1974 (1.º edición en inglés, New York, 1954).

Brume, Jaime, «Narraciones míticas de Chiloé», en *Aysthesis*, Santiago, 1983, N.º 16, pp. 41-49.

_____,«Mitología de Chiloé: los mitos del espacio», en *Aysthesis*, Santiago, 1984, N.º 17, pp. 35-53.

_____,*Cultura mítica de Chiloé*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1985.

Bonilla, Luis, *Historia de la hechicería y de las brujas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1962.

Bouisson, Maurice, *La magia. Sus grandes ritos y su historia*, trad. de Jesús Ruiz, Barcelona, Luis de Caralt editor, 1962.

Bouza Álvarez, José Luis, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, Instituto de Filología, Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990.

Brain, Robert, «Child-Witches», en *Witchcraft confessions and accusations*, edited by Mary Douglas,
London-Edinburgh,
Tavistock Publications, 1970, pp. 161-179.

Burckhardt, Jacobo, *La Cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de Jaime Ardal, México, Editorial Porrúa, 1984 (1a edición en alemán, 1860).

Cárdenas, Renato y Catherine Hall, *Chiloé: Manual del pensamiento mágico y creencia popular*, Santiago, Editorial El Kultrun, 1989.

Cárdenas, Renato, Dante Montiel y Catherine Hall, *Los chono y los veliche de Chiloé*, Santiago. 1991.

Cárdenas, Renato y Carlos Trujillo, *Caguach, isla de la devoción. Religiosidad popular de Chiloé*, Santiago, LAR, 1986.

_____,*Apuntes para un diccionario de Chiloé*, Castro, Aumén, 1978.

Cárdenas Saldivia, Urniliana, *Casos de brujos de Chiloé*, Santiago, Editorial Universitaria, 1989.

Cárdenas Tabiés, Antonio, *Chilhué, tierra de gaviotas. Mitos. Leyendas y relatos*, Rancagua, Brecha, 1979.

_____,*Usos y costumbres de Chiloé*, Santiago, Editorial Nascimento. 1978.

Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Taurus, 1967.

_____,*Las brujas y su mundo*, Madrid. Alianza. 1973.

Cavada, Francisco J, *Chiloé y los chilotes*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1914.

_____,*Historia centenaria de la diócesis de San Carlos de Ancud*, Temuco, Imprenta San Francisco, 1940.

Cirac Estopañan, Sebastián, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Instituto Jerónimo Zurita, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. (Diana), 1942.

Contreras, Constantino, «Estudio lingüístico fólklorico de Chiloé», *Boletín de Filología*, Universidad de Chile, Santiago, 1966, t. 18.

Contreras, Juan y otros, *La población y economía Chiloé durante la colonia Un ensayo una interpretación (1567-1826).*
, Universidad de Concepción, Concepción, 1971.

_____,«La población de Chiloé, 1726-1785», en *Revista Cultural de & Chiloé*, N.º 12, Castro, 1990.

Coña, Pascual, *Testimonio de un cacique mapuche*, texto escrito en colaboración con el padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, Santiago, Pehuén editores, 1984 (1a edición 1930, bajo el titulo *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*).

Danton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, trad de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (1a edición en inglés, 1984).

Deschamps, Hubert Jules, *Las religiones del África negra*, trad. de Abelardo Maljuri, Buenos Aires, EUDEBA, 1971 (1a edición en francés, 1954).

Dillchay, Tom, «Influencia política de los chamanes mapuches», en *Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, Universidad Católica, Temuco, 1985.

Dittmer, Kunz, *Etnología general. Formas y evolución de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975 (1a edición en alemán, 1954).

Donovan, Frank. *Historia la brujería*, Madrid, Alianza, 1988.

Douglas, Mary (ed), *Witchcraft confessions and accusations*, London-Edinburgh, Tavistock Publications, 1970

Dowling, Jorge, *Religión. Chamanismo y mitología mapuches*, Santiago, Editorial Universitaria, 1971.

Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (1era. Edición en francés, 1951; corregida y aumentada en sucesivas ediciones).

_____,*Introducción a las religiones de Australia*. Trad. de Inés Pardal, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1975 (1a edición en inglés, 1973).

Estrada, Álvaro, *Vida de María Sabina. La sabia de las hongos*, México. Siglo XXI. 1994 (1a edición, 1977; 7ed., corregida y aumentada, 1989).

Evans-Pritchard, Edward E, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, trad. Antonio Desmonts. Barcelona, Editorial Anagrama, 1976 (1a edición en inglés, 1937).

Faron, Louis C., *Hawks of the sun. Mapuche morality and its ritual atributes*, Pittsburg, 1964.

_____,*The Mapuche indians of Chile*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1968.

Flores Ábalos, Máximo, «Sociedad y brujería en Chiloé: 1850-1900».
Tesis de licenciatura en Historia. Universidad Católica Chile. Santiago. 1994.

Foerster, Rolf, *Vida religiosa los huilliches San Juan la Costa*, Santiago. Rehue. 1985.

Forde, Daryll (introd.), *Mundos africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975 (1a edición en inglés, 1954).

Forge, Anthony, «Prestige, influence, and sorcery. A New Guinea

example», en *Witchcraft confessions and accusations*, edited by Mary Douglas,
London-Edinburgh,
Tavistock Publications, 1970, pp. 257-275.

García Barría, Narciso, *Tesoro mitológico del archipiélago de Chiloé*, Santiago, Editorial Simiente, 1969.

Gareis, Iris, «Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas», en *Revista de Indias*. Departamento Historia de América «Fernández de Oviedo». Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1993, N.º 198
(mayo-agosto),
pp. 583-613.

Gari Lacruz, Ángel, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza, Diputación General de Aragón. 1991.

Gluckman, Max. *Política. Derecho y ritual en la sociedad tribal*, trad. de José Luis Vélez y Teodoro Nieto, Madrid, Akal editor, 1978 (1a edición en inglés, c. 1964).

González de Agüeros, Fray Pedro, *Descripción historial de Chiloé* (1791) reedición facsimilar con un apéndice documental, introducción y notas de Isidoro Vázquez de Acuña, Instituto de Investigaciones del Patrimonio Territorial de Chile, Universidad de Santiago de Chile, Santiago, 1988.

González Torres, Yólotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Grenier, Philippe, *Chiloé et les Chilotes*, París, 1984.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades*

indígenas y occidentalización en el México español, Siglos XVI-XVIII, traducción de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1991 (1era. Edición en español, corregida y aumentada respecto de la 1a ed. francesa, 1988).

Guanche Pérez, Jesús, «Presencia canaria en la mitología cubana: las brujas y el trasvase humano», en *Folklore Americano*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1992, N.º 54
(julio-diciembre).

Guevara, Tomás, *Historia de la civilización de la Araucanía*, 3 vols., Santiago,
1898-1912.

_____,*Psicología del pueblo araucano*, Santiago, 1908.

_____,*Folklore araucano*, Santiago, 1911.

Hall, Catherine y Renato Cárdenas, «Los brujos de la Recta Provincia», en *Revista Cultural de & desde Chiloé*, Castro, 1986, N.º 5.

Hanisch, Walter, *La Isla de Chiloé, capitana de rutas australes*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, Santiago, 1982.

Harner, Michael J. y otros, *Alucinógenos y chamanismo*, trad. Helena Valenti, Madrid, Ediciones Guadarrama, [¿1976?].

Haro Alvear, Mons. Silvio Luis, *Shamanismo en el Reino de Quito*, Instituto Ecuatoriano de Ciencias Naturales, Quito, 1973.

Hilger, Soeur Inez, *Araucanian child life and its cultural background*, Smithsonian Institution, Washington, 1957.

Housse, Emile, *Una epopeya india: los araucanos de Chile*,

Santiago, 1940.

Jensen, Adolf Ellegar, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966 (1a edición en alemán, 1960).

Kluckhohn, Clyde, *Navaho Witchcraft*, Boston, Beacon Press, 1944.

Koessler Ilg, Bertha, *Cuentan los araucanos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1954.

Kuramochi, Yosuke, *Me contó la gente de la tierra. Relatos orales de los Mapuches del centro sur Chile*, Colección Quinto Centenario, Universidad Católica Chile, Santiago, 1992.

Latcham, Ricardo E., *La organización social y las creencias religiosas los antiguos araucanos*, Santiago, Imprenta Cervantes. 1924.

_____,«La Leyenda de los Césares», *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Santiago, 1929, enero-marzo.

Leiva, Arturo, «El chamanismo y la medicina entre los araucanos. Síntesis sobre algunos de sus componentes rituales y espirituales», en *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*, Quito-Roma, 1991.

Levy-Bruhl, Lucien, *El alma primitiva*, trad. de Eugenio Trias, Barcelona. Ediciones Península, 1974 (1era. Edición en francés, Paris, 1927).

Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia, religión*, trad. de Antonio Pérez Ramos, Barcelona, 1974.

_____,*Los argonautas del Pacífico Occidental*, trad. Antonio J. Desmonts, Barcelona, 1975 (1a edición en inglés, Londres, 1922).

Malvido, Elsa, «El barroco y las ofrendas humanas en Nueva España», en *Revista de Indias*, Departamento de Historia América «Femández de Oviedo», Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1994, N.º 202
(septiembre-diciembre),
pp. 593-610.

Mancilla Pérez, Luis, *Chiloé: brujos y machis en la Recta Provincia y medicina)*
(origen-organización-rituales-maleficios
, Ancud. 1994.

Mandrini, Raúl y Sara Ortelli, *Volver al país de los araucanos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1992.

Marino, Mauricio y Cipriano Osorio, *Chiloé, cultura de la madera. Proceso a los brujos de Chiloé*, Ancud, Imprenta Cóndor, 1983.

Martino, Ernesto de, *El mundo mágico*, trad. de Guillermo Fernández, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1985.

Métraux, Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967 (*Religión y magias indígenas de América del Sur*, [Madrid], Aguilar. 1973).

Molina Herrera, Evaristo, «Mitología Chilota», en *Archivos del Folklore Chileno*, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación, Instituto de Investigaciones Folklóricas Ramón A. Laval (sección del Instituto de Investigaciones

Histórico-Culturales),
Santiago, 1950, N.º 2, pp. 37-68.

Molina Otárola, Raúl, *El pueblo huilliche de Chiloé. Elementos para su historia*, Chonchi, 1987.

Mora Penroz, Ziley, *Antiguos secretos y rituales sagrados*, Temuco, 1991.

Moraleda, José de, «Esploraciones jeográficas e hidrográficas practicadas por Don José de Moraleda i Montero, alférez de fragata i primer piloto de la armada», en *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, Valparaíso, 1887, N.º 12, pp. 393-663.

Moreno, Isidoro, *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*,
Sevilla-Granada,
Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.

Murdock, George Peter, *Our primitive contemporaries*, New York, The MacMillan Company, 1956 (1a edición, 1934).

Nash, June, *Bajo la mirada de los antepasados*, trad. Teresita Hernández Ceballos, Instituto Nacional Indigenista, México, 1993, (la edición en inglés, 1970).

Needham, Rodney, «The left hand of the Mugwe: an analytical note on the structure of Meru symbolism», en *Right and Left. Essays on dual symbolic classification*, edited by Rodney Needham, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1973, pp. 109-127.

Olavarrieta, Marcela, *Magia en Los Tuxtlas*, Veracruz, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista, 1989 (1a edición, 1977).

Olguín Bahamonde, Carlos, *Instituciones políticas y administrativas de Chiloé en el siglo XVIII*, Santiago, Editorial Jurídica, 1970.

Ortiz de Montellano, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, trad. Victoria Schussheim, México, Siglo XXI, 1993 (1a edición en inglés, 1990).

Parrinder, Geoffrey, *La Brujería*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.

Pineda y Bascuñán, Francisco Núñez de, *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas de Chile*, Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional. Vol. III, Santiago, 1863.

Pinto, Jorge, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster, *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Universidad de La Frontera, Temuco, 1991.

Plath, Oreste, *Geografía del mito y la leyenda chilenos*, Santiago, Editorial Nascimento, 1972.

Quintana, Bernardo, *Chiloé mitológico*, Santiago, Editorial San Francisco, 1972.

Retamal, Femando, *El primer sínodo chileno de la época republicana: Ancud 1851*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1983.

Robles Rodríguez, Eulogio, *Costumbres y creencias araucanas*, Santiago, 1942.

Rojas Lima, Flavio, *Los indios de Guatemala. El lado oculto de la historia*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

Romo Sánchez, Manuel, *Diccionario de la brujería en Chiloé*,

Santiago, Platero, 1997.

_____, *Aves y plantas en la brujería de Chiloé*, Santiago, 1987.

Rosales, Diego de, *Historia General del Reino de Chile. Flandes Indiano*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1989, segunda edición íntegramente revisada por Mario Góngora, 2 tomos.

Sáenz de Santa María, Carmelo, «Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús», en *Revista de Indias*, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1981, N.º
165-166
(julio-diciembre),
pp. 445-497.

Sánchez Drago, Fernando, *Gargoris y Habidis Una historia mágica de España*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1981 (1a edición, 1978), 4 partes.

Sharon, Douglas, *El chamán de los cuatro vientos*, trad. David Huerta, México, Siglo XXI 1988 (1a edición en inglés, 1978).

Slater, Fernando, «Cultura y Creencias en Chiloé», en *Aysthesis*, Santiago, 1984, N.º 17, PP. 12-45.

Smith, Edmond Reuel, *The araucanians or notes of a tour among the indians tribes of southern Chile*, Santiago,
1914-1915.

Solano, Francisco de, *Los mayas del siglo XVIII. Pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1974.

Tampe Maldonado, Eduardo, *Tres siglos de misiones en Chiloé*, Santiago, Editorial Salesiana, 1981.

Tangol, Nicasio, *Chiloé, archipiélago mágico. Mitos y leyendas*, Santiago, Editorial Quimantú, 1972.

_____, *Diccionario etimológico chilote*, Santiago, 1976.

Tedlock, Barbara, *Time and the highland Maya*, Albuquerque, University of New México Press, 1992, edición revisada (1a ed., 1982).

Titiev, Mischa, «Araucanian culture in transition», en *Occasional Contributions. Museum of anthropology*, The University of Michigan, Ann Arbor, 1951, N.º 15.

Tranfo, Luigi, *Vida y magia en un pueblo Otomí del Mezquital*, trad. de Alejandra Ma. A. Hernández, Instituto Nacional Indigenista, México, 1974.

Urbina Burgos, Rodolfo, *La periferia meridional indiana: Chiloé en el siglo XVIII*, Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1983.

_____, «Del período indiano de la cultura chilota», en *Revista Cultura de & desde Chiloé*, Castro, 1988, N.º 8 (mayo).

_____, *Las misiones franciscanas de Chiloé a fines del siglo XVIII*, Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1990.

Valcárcel, Luis E., *Historia del Perú antiguo*, tomo III (Religión, Magia, Mito, Juego), Lima, 1978.

Vázquez de Acuña, Isidoro, *Costumbres religiosas de Chiloé y su raigambre hispana*, Centro de estudios Antropológicos, Universidad de Chile, Santiago, Editorial Universitaria, 1956.

_____, «Evolución de la población de Chiloé (siglos XVI-XX)», en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Santiago, 1991-92, N.º 102.

Wagner Gunter, «Los Abaluyia de Kavirondo», en *Mundos africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*, introd. de Daryll Forde, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 63-99.

Waters, Frank, *El libro de los hopis*, trad. Angelika Scherp, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1era. Edición en inglés, 1963).

Webster, Hutton, *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religión*, New York, The MacMillan Company, 1932 (second edition, revised).

GONZALO ROJAS FLORES, nació en Santa Cruz, provincia de Colchagua, en 1963. Se graduó como licenciado en Historia en La Pontificia Universidad Católica de Chile, presentando la tesis *Los Grupos Económicos en Chile, Una Aproximación a su Estudio (1920-1940)*. Hizo estudios de postgrado en la Universidad Nacional Autónoma de México, obteniendo una Maestría en Historia de México con su tesis *El Movimiento Espiritista en México (1857-1895)*. Es coautor de *Historia de los Obreros de la Construcción* (Santiago, PET, 1993) y prepara la publicación de *Secularización y Religiosidad Liberal. El Movimiento espiritista en México (1857-1916)*.

Notas

[1] Parte de este trabajo ha sido publicado en la *Revista Chilena de Historia y Geografía*, en el número correspondiente al año 2002. <<

[2] Incorporadas inicialmente al Fondo Vicuña Mackenna del Archivo Nacional de Chile, su ubicación actual es el Fondo Varios, volumen 246, pieza 9. < <

[3] Prudencio Barrientos, *Las Brujos de Chiloé. Célebre Proceso del Juzgado de Ancud Declaración de los Reos*, Santiago, 1908. < <

[4] «Proceso de los brujos de Chiloé», en *Anales Chilenos de Historia de la Medicina*, 1960, 1er. Semestre, pp. 124-162 (en adelante «Proceso»). < <

[5] Estos son: un artículo publicado en 1954 por el estudioso del folclore chilote Agustín Álvarez Sotomayor, titulado «Los Brujos de Chiloé», en *Archivos del Folklore Chileno*, N.º
6-7,
Santiago, 1954, pp. 89-106; Mauricio Marino y Cipriano Osorio, *Chiloé. Cultura de la Madera. El Proceso contra los Brujos de Chiloé*. Ancud, 1983; Máximo Flores Ábalos, «*Sociedad y Brujería en Chiloé:*
1850-1900
», Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1994; y Luis Mancilla Pérez, *Chiloé: Brujos y Machis en la Recta Provincia (origen - organización rituales - maleficios y medicina)*, Ancud, 1994. < <

[6] Véase la nota anterior. < <

[7] Femando Retamal, *El primer sínodo chileno de la época republicana: Ancud 1851*, Universidad Católica de Chile. Santiago, 1983. Véase especialmente la Constitución VIII sobre «Curaciones con Machis» y la X sobre «Supersticiones y creencias ridículas de la plebe», pp. 171 y 172. < <

[8] «Proceso», p. 149. < <

[9] «Proceso», p. 151. < <

[10] Renato Cárdenas, Dante Montiel y Catherine Hall, *Los Chono y los Veliche de Chiloé*, Santiago, 1991. < <

[11] Se advierte aquí, naturalmente, que el origen del waillepen no es prehispánico, por lo menos no con esas características. < <

[12] Resulta difícil saber en qué medida los witranalwe y anchimallén corresponden a una fusión de tradiciones mapuche y europeas o a creencias prehispánicas revestidas externamente de elementos europeos. < <

[13] Ad. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, 1966, cap. XI, especialmente las pp. 256-258. < <

[14] Al igual que la cultura mapuche-huilliche, los pueblos qawáshqar y chono también creían que la muerte era provocada por la acción de algún enemigo. Aunque en general todos los miembros del grupo familiar tenían conocimientos sobre hierbas curativas, en el de enfermedades más complicadas contaban con chamanes que realizaban ceremonias especiales para sacar los males del cuerpo. < <

[15] Bernardo Ortiz de Montellano, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, México, 1993, pp. 200-207. Los estudios citados por Ortiz pertenecen tanto al campo de la curación no occidental como al de la psicoterapia y medicina occidentales. < <

[16] Los chono también realizaban ceremonias de autosugestión colectiva, en las que participaban todos los miembros del grupo familiar, separados según su sexo. Entre grandes gritos, los hombres corrían, saltaban, caminaban sobre tizones y se los echaban a la boca, hasta que uno de ellos caía desmayado. Luego hacían lo mismo las mujeres. < <

[17] «Boqui», canelo, y «buye», señor. Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán se refiere a los boquibuye con el nombre de huecubuyes. Esta denominación, sin embargo, seguramente es errónea, pues se deriva más bien de huecube (corrupción española de wekufü), de donde resultaría que huecubuye significaría señor del huecube. *Cautiverio Feliz y Razón las Guerras Dilatadas de Chile*, Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional, volumen III, Santiago, 1863, p. 361. < <

[18] Diego de Rosales, *Historia General del Reino de Chile. Flandes Indiano*, Santiago, 1989, tomo 1, pp. 135, 142, 159-160 y 168 (Libro 1, caps. XXII, 5; XXIV, 8-9; XXX, 2-4; XXXII, 4). < <

[19] Diego de Rosales, *Historia General*, tomo l, pp. 208-209. < <

[20] Sobre el travestismo y el lesbianismo entre las mujeres machi se puede ver Edmond Reuel Smith, *The Araucanians or notes of a tour among the indians tribes of Southern Chile*, Santiago, 1914-15, pp. 235-237; Mischa Titiev, «Araucanian Culture in Transition», en *Occasional Contributions. Museum of Anthropology*, N. 15, Ann Arbor, The University of Michigan, 1951, p. 117; Alfred Métraux, *Religions et magies indiennes du Sud d'Amérique*, París, 1967, p. 182; Arturo Leiva, «El chamanismo y la medicina entre los araucanos. Síntesis sobre algunos de sus componentes rituales y espirituales», en *Los espiritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*, Quito-Roma, 1991, p. 25. < <

[21] Al respecto puede consultarse a Bruno Bettelheim, *Heridas simbólicas. Los ritos de pubertad y el macho envidioso*, Barcelona, 1974, pp. 144-146. < <

[22] En Rodney Needham, «The left hand of the Mugwe: an analytical note on the structure of meru symbolism», Right and Len. *Essays on dual symbolic classification*, edited by Rodney Needham, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1973, pp. 117-118. Según Mircea Eliade, esta clase especial de chamanes desempeñaba un papel secundario en el chamanismo chukchi. Especifica, además, que su transformación ritual en mujeres era sólo a medias, pues en general continuaban cohabitando con sus mujeres y teniendo hijos. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, 1982, pp. 211-212. < <

[23] Kunz Dittmer, *Etnología general. Formas y evolución de la cultura*, México, 1975, pp. 127-129; Métraux, *Religión y magias indígenas de América del Sur* [Madrid], 1973, pp. 70 y 159; Eugenio Alarco, *El hombre peruano en su historia*, 1971, t. 1, p. 171 (notas 90, 91 y 92). < <

[24] Michael J. Harner y otros, *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, 1976, p. 10. En opinión de Mircea Eliade, sin embargo, el uso de narcóticos sería un «sustituto vulgar» del trance «puro». Las intoxicaciones —incluyendo aquellas provocadas con alcohol y tabaco— serían «innovaciones recientes y muestran en cierto modo una decadencia de la técnica chamánica. Se trata de imitar, mediante la embriaguez narcótica, un estado espiritual que ya no se es capaz de conseguir de otro modo». No obstante lo anterior, reconoce que en determinadas culturas se trataría más bien de una «técnica mixta» para conseguir el éxtasis místico, una «extraña mezcla» de «caminos difíciles» y «caminos fáciles». Eliade, *El chamanismo*, p. 313. < <

[25] Pineda, *Cautiverio Feliz*, discurso II, cap. XIX. < <

[26] Métraux, *Religión y magias*, p, 70. < <

[27] Mircea Eliade, *El chamanismo*, pp. 30 y 37-43.

<<

[28] Aunque actualmente el entrenamiento y el aprendizaje formal bajo la dirección de un maestro no son un requisito indispensable, quienes si los tienen gozan de un prestigio y credibilidad muy superiores al resto. Mientras más joven inicie el aprendizaje y más largo Sea éste, mayor es su poder. < <

[29] Pascual Coña, *Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago, 1984, pp. 331-345. < <

[30] Eliade, *El chamanismo*, p. 273. < <

[31] Eliade, *El chamanismo* pp. 45-71, 78.
102-103,
118-119,
122, 255, 265 y
272-273.
<<

[32] Aunque en este trabajo utilizamos los términos de brujo, hechicero y mago negro como sinónimos, debemos hacer presente que no en todas las culturas es posible esta homologación. Es conocida la diferencia que ciertas culturas africanas hacen entre hechicería y brujería La primera es una actividad ligada a la magia negra y es practicada por personas que, aunque no tienen poderes sobrenaturales, son capaces de Causar gran daño a través de la magia y las malas medicinas. Los brujos, en cambio, son personas que poseen poderes psicofísicos heredados y que son capaces de hacer daño con sólo desearlo, muchas veces en forma inconsciente. Otra diferencia consistía en que los primeros, si eran descubiertos, eran condenados a muerte. A los segundos, en cambio, se les prevenía que retiraran el mal y que no continuaran haciendo daño; en caso de que éste ya hubiera sido producido, cabía la posibilidad de una compensación. E. E.
Evans-Pritchard,
Brujería, magia y oráculos entre los Azande, Barcelona, 1976, pp. 100-112,
361-365,
375-377
y 391. En el caso de la cultura
mapuche-huilliche,
los
brujos-hechiceros
tenían la doble cualidad de poseer poderes psíquicos especiales que les permitían tomar contacto con las fuerzas espirituales y además dominaban los secretos de la magia. < <

[33] En el caso de los qawáshqar, el método más frecuente para provocar maleficios era a través de los mechones de cabello de la coronilla, los cuales eran golpeados, maltratados, atados al costado de las canoas, dejados caer al borde de un acantilado. Para evitar este tipo de maleficio, los qawáshqar practicaban la tonsura, esto es, se cortaban el cabello que cubría la coronilla. < <

[34] La asociación entre el canto del búho y los presagios de muerte se encuentran tanto en las tradiciones europeas como en las culturas prehispánicas. En la cultura nahuatl, los hechiceros que usaban sus poderes para dañar recibían la denominación de «hombres-búho».

Marcela Olavarrieta, *Magia en Los Tuxtlas, Veracruz*, México, 1989, pp. 215-216, 225, 229 y 276 (nota 6). < <

[35] Este tipo de acusaciones son comunes a muchas otras culturas y no difieren mayormente de las que se daban, por ejemplo, en las sociedades africanas. Excepción a esta norma general son los Bangwa de Camerún. Allí son los niños quienes son frecuentemente acusados de brujería. Robert Brain,
«Child-Witches»,
en *Witchcraft confessions and accusations*, edited by Mary Douglas,
London-Edinburgh,
1970, pp. 161-179. < <

[36] Max Gluckman afirma que las creencias de la brujería condenan a los que prosperan indebidamente, pues se supone que el brujo es capaz de aprovecharse de sus poderes para obtener ventajas sobre el resto de la comunidad. «Estas creencias se relacionan con la igualdad social básica de la economía. Las creencias tienden a mantener el término medio. Quien prospera excesivamente temerá la envidia —y la hechicería— de sus vecinos, al mismo tiempo que éstos le considerarán sospechoso de hechicería». Gluckman, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, 1978, p. 263. < <

[37] En la sociedad mapuche se acostumbraba a quemar a los brujos. Esta práctica, asociada generalmente a la tradición europea, en realidad era común a muchas culturas y obedecía a la creencia de que era necesario eliminar toda posibilidad de que el brujo regresara desde la muerte. En algunas partes se llegaba al extremo de desenterrar y quemar los cadáveres de aquellas personas sobre las que recaía alguna sospecha de que en vida habían sido brujos. Por las mismas razones, en otros lugares el cadáver del brujo era despedazado y luego dispersado, o sumergido en el mar atado a piedras. Lucien Levy-Bruhl, *El alma primitiva*, Barcelona, 1974, pp. 229-231. < <

[38] Sobre la cultura mapuche-huilliche, en especial su religiosidad, se puede consultar a: Tomás Guevara, *Historia de la civilización de la Araucanía*, 3 vols., Santiago,
1898-1912;
Psicología del pueblo araucano, Santiago, 1908; *Folklore araucano*, Santiago, 1911; Ricardo Latcham, *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago, 1924; Emile Housse, *Una epopeya india: los araucanos de Chile*, Santiago, 1940; Eulogio Robles Rodríguez, *Costumbres y creencias araucanas*, Santiago, 1942; Louis C. Faron, *Hawks ofthe Sun: Mapuche Morality and its Ritual Atributes*, Pittsburg, 1964; Louis C. Faron, *The Mapuche Indians of Chile*, New York, 1968; Jorge Dowling, *Religión, Chamanismo y Mitología Mapuches*, Santiago, 1971; Alfred Métraux, *Religions et magies indiennes du Sud d'Amérique*
, París, 1967 (*Religión y magias indígenas de América del Sur*, Madrid, 1973); Arturo Leiva, «El chamanismo y la medicina entre los araucanos. Síntesis sobre algunos de sus componentes rituales y espirituales», en *Los espíritus aliadas. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*,
Quito-Roma,
1991. < <

[39] El origen de los reyunos se remonta a 1602. El abandono de la ciudad de Osorno en ese año debido a la crítica situación provocada por el levantamiento general iniciado en 1598, determinó la huida hacia Chiloé no sólo de los españoles sino también de un numeroso grupo de indios aliados. En retribución a Su lealtad, éstos fieron radicados en las islas de Calbuco y Abtao, en el extremo norte de la Isla Grande de Chiloé, y Se les encomendó el resguardo y vigilancia del cercano fuerte Calbuco, ante las eventuales incursiones de los indígenas sublevados. A cambio, recibieron parte del Real Situado con que se pagaba a las tropas regulares y quedaron expresamente exentos de ser encomendados o sujetos a tributación. Esta situación de privilegio, sin embargo, pronto llegó a su fin. De ser considerados al servicio directo del Rey se convirtieron en mano de Obra del Gobernador, tanto en el servicio doméstico como en la construcción de navíos y reparación de fuertes. Carlos Olguín, *Instituciones politicas y administrativas de Chiloé en el siglo XVIII*, Santiago, 1970, pp. 125-127. < <

[40] Sobre la historia de Chiloé, especialmente sus aspectos económico, social y demográfico, se puede consultar a: Cárdenas y otros, *Los chono y los veliche de Chiloé*, Santiago, 1991; Raúl Molina Otárola, *El Pueblo Huilliche de Chiloé. Elementos para su historia*, Chonchi, 1987; Juan Contreras y otros, *La Población y Economía de Chiloé durante la Colonia Un ensayo de Interpretación*
(1567-1826).
, Concepción, 1971; Juan Contreras y otros, «La Población de Chiloé 1726-1785»,
en *Revista Cultural de & desde Chiloé*, N.º12, Castro, 1990; Isidoro Vázquez de Acuña, «Evolución de la Población de Chiloé (siglos XVI-XX)», en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N.º 102, Santiago,
1991-1992;
Rodolfo Urbina Burgos, *La Periferia Meridional Indiana: Chiloé en el siglo XVIII*, Valparaíso, 1983; «Del Período Indiano de la Cultura Chilota», en *Revista Cultura de & desde Chiloé*, N.º 8, Castro, mayo 1988; Pedro Barrientos, *Historia de Chiloé*, Ancud, 1932; Philippe Grenier, *Chiloé et les Chilotes*, Paris, 1984. < <

[41] El proceso se revirtió recién a mediados del siglo XIX, gracias a una enérgica política de «chilenización» que provocó la virtual desaparición del veliche. < <

[42] Cárdenas y Trujillo, *Caguach, isla de la devoción*, Santiago, 1986, pp. 98-99 < <

[43] Esta descripción corresponde, en términos generales, al modo en que se efectuaban las Nombraciones en el Cabildo de Caguach durante los Siglos XIX y XX. Otras localidades presentaban algunas variantes menores. < <

[44] Isidoro Vázquez de Acuña, *Costumbres religiosas de Chiloé y su raigambre hispana*, Santiago, 1956, p. 92, notas 2 y 6. < <

[45] «Instrucción pastoral al clero y pueblo de la Diócesis para la reforma de algunos abusos y costumbres inmorales», del Obispo Justo Donoso, en Ancud, 15 de diciembre de 1845, citado por Cárdenas y Trujillo, *Caguach, isla de la devoción*, P. 99. < <

[46] Al respecto, véase Jorge Pinto, Maximiliano Salinas y RolfFoerster, *Misticismo y Violencia en la temprana evangelización de Chile*, Temuco, 1991. < <

[47] «Instrucción pastoral al clero y pueblo de la Diócesis para la reforma de algunos abusos y costumbres inmorales», del Obispo Justo Donoso, en Ancud, 15 de diciembre de 1845, citado por Cárdenas y Trujillo, *Caguach*, pp. 98-101. < <

[48] Circular del Obispado de Chiloé Nº 374, del 9 de julio de 1883. Cárdenas y Trujillo, *Caguach*, p. 101. < <

[49] Walter Hanisch, *La Isla de Chiloé, capitana de rutas australes*, Santiago, 1982, p. 257. < <

[50] En la primera mitad de siglo XX, se reintrodujo en Chiloé la ceremonia del Nguillatún desde la zona huilliche de Osorno, reproduciendo las características especiales de tipo sincrético que ese rito allí tiene. Cárdenas y otros, *Los Chono*, pp. 229-231; Rolf Foerster, *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*, Santiago, 1985. < <

[51] Sobre el proceso de evangelización y el sincretismo religioso se puede consultar: Eduardo Tampe Maldonado, *Tres siglos de misiones en Chiloé*, Santiago, 1981; Walter Hanisch, *La Isla de Chiloé, capitana de rutas australes*, Santiago, 1982; Rodolfo Urbina Burgos, *Las misiones franciscanas de Chiloé a fines del siglo XVIII*, Valparaíso, 1990; Fray Pedro González de Agüeros, *Descripción historial de Chiloé (1791)*, Santiago, 1988; Fernando Retamal, *El primer sínodo chileno de la época republicana: Ancud 1851*, Santiago, 1983; Isidoro Vázquez de Acuña, *Costumbres religiosas de Chiloé y su raigambre hispana*, Santiago, 1956; Renato Cárdenas y Carlos Trujillo, *Caguach. Isla de la devoción*, Santiago, 1986; Cárdenas y otros, *Los chono y los veliche de Chiloé*, Santiago, 1991. < <

[52] «Proceso», p. 157. < <

[53] Isidoro Moreno; *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla-Granada, 1985, cap. V: «Control político, integración ideológica e identidad étnica: el “sistema de cargos” de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas», pp. 177-203. < <

[54] Marino y Osorio, *Chiloé*. p. 89. < <

[55] Renato Cárdenas y Catherine Hall, *Chiloé: Manual del Pensamiento Mágico y la Creencia Popular*, Santiago, 1989, p. 9. <<

[56] Urbina, «Del periodo indiano», pp. 395 y 398. < <

[57] Sobre la brujería europea se puede consultar a Julio Caro Baroja, *Vidas Mágicas e Inquisición*, Madrid, 1967; *Las Brujas y su Mundo*, Madrid, 1973; Luis Bonilla, *Historia de la Hechicería y de las Brujas*, Madrid, 1962; Ángel Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza, 1991; Geoffrey Parrinder, *La Brujería*, Buenos Aires, 1965; Kurt Baschwitz, *Brujas y Procesos de Brujería*, Barcelona, 1968; Frank Donovan, *Historia de la Brujería*, Madrid, Alianza, 1988. < <

[58] Álvarez, «Los brujos», p. 96 < <

[59] Flores, «*Sociedad y brujería*», cap. 4. < <

[60] Carlos Olguín, *Instituciones Políticas y Administrativas de Chiloé en el siglo XVIII*, Santiago, 1970; Molina, El pueblo huilliche, Chonchi, 1987. < <

[61] Cárdenas y otros, *Los Chono*, pp. 26 y 237; Cárdenas y Hall, *Chiloé*, p. 9: Catherine Hall y Renato Cárdenas, «Los Brujos de la Recta Provincia», en *Revista Cultural de & desde Chiloé*, N.º 5, Castro, 1986, pp. 43-44. < <

[62] Mancilla, *Chiloé*, pp. 4, 12, 13 y 19. < <

[63] Sobre el papel que juegan tanto la magia blanca como la hechicería y la brujería en diversas culturas de América, Asia y África pueden consultarse las siguientes obras: Adolf E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, 1966; Lucien Levy-Bruhl, *El alma primitiva*, Barcelona, 1974; Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, 1974; George P. Murdock, *Our primitive contemporaries*, New York, 1956; Michael J. Harner y otros, *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, 1976; Alfred Métraux, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Madrid, 1973; Luis E. Valcárcel, *Historia del Perú antiguo*, tomo III, Lima, 1978; Eugenio Alarco, *El hombre peruano en su historia*, tomo I, Lima, 1971; Douglas Sharon, *El chamán de los cuatro vientos*, México, 1988; Mons. Silvio Haro, *Shamanismo en el Reino de Quito*, Quito, 1973; Bárbara Tedlock, *Time and the highland Maya*, Albuquerque, 1992; June Nash, *Bajo la mirada de los antepasados*, México, 1993; Luigi Tranfo, *Vida y magia en un pueblo Otomi del Mezquital*, México, 1974; Álvaro Estrada, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, México, 1994; Clyde Kluckhohn, *Navaho witchcraft*, Boston, 1944; Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacifico Occidental*, Barcelona, 1975; Mircea Eliade, *Introducción a las religiones de Australia*, Buenos Aires, 1975; Edward Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, 1976; *Witchcraft confessions and accusations*, edited by Mary Douglas, London-Edinburgh, 1970; Hubert J. Deschamps, *Las religiones del África negra*, Buenos Aires, 1971; *Mundos Africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*, introducción de Daryll Forde, México, 1975. <<

[64] Deschamps, *Las religiones*, pp. 66-67; Forde, *Mundos africanos*, p. 127; Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*; Frank Waters, *El libro de los hopis*, México, 1992, pp. 264-265. < <

[65] Iris Gareis, «Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas», en *Revista de Indias*, Madrid, N.º 198,
mayo-agosto
1993, pp. 583-613. La autora se siente inclinada a pensar en la efectiva existencia de sociedades de runapmicuc o cauchu, de rígida disciplina y estructura jerárquica, con funciones de diversa índole, las cuales iban desde realizar magia antisocial hasta asumir funciones posiblemente organizativas dentro de sus respectivas comunidades. Reconoce, sin embargo, que no existen elementos que permitan confirmar esta hipótesis. Más aún, todos los antecedentes y argumentos por ella entregados se orientan a descartar esa posibilidad. < <

[66] En Levy-Bruhl, *El alma*, pp. 133-141. < <

[67] Hutton Webster, *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religión*, New York. 1932, pp. 74-75,
107-108,
117, 121, 127, 135, 162 y 172. < <

[68] Según Ramón Espech, esto no debió ser muy difícil, pues las mareas en Chiloé son normalmente muy altas, hasta el punto que los vapores de la Pacific Steam Navigation quedaban en seco y luego volvían a ponerse a flote cuando subía la marea. «Proceso», p. 127. <<

[69] «Alquimia» era el nombre con que se designaba un metal. Según Ramón Espech («Proceso», p. 129) «alquimia» hacía referencia específica al latón. Isidoro Vázquez de Acuña, en cambio, afirma que era un material parecido al bronce, pero de mala calidad (*Costumbres religiosas de Chiloé*, p. 93, nota 8), Con respecto a las llaves, fray Pedro González de Agüeros, sacerdote franciscano que misionó en Chiloé a fines del siglo XVIII, aseguró que «son muy raras las casas que en su puerta tienen cerradura y llave, y en lugar de esto usan unas tranquillas, diversas unas de otras, pero muy seguras» (*Descripción historial de Chiloé*, p. 111). Bien puede pensarse, en consecuencia, que en el caso de la Cueva de Quicaví, la cerradura y la llave de alquimia fueron introducidas posteriormente, avanzado el siglo XIX. < <

[70] «Proceso», p. 127-128. < <

[71] «Esploraciones jeográficas e hidrográficas practicadas por Don José de Moraleda i Montero, alférez de fragata i primer piloto de la armada», en *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, N.º 12, Valparaíso, 1887, pp. 429-430 y 600; Álvarez Sotomayor, «Los Brujos de Chiloé»,
91-92.
<<

[72] «Proceso», pp. 126-131 y 136-137.

<<

[73] «Proceso», p. 127. < <

[74] *El Chilote*, Ancud, 8 abril 1880. < <

[75] Bonilla, *Historia*, pp. 137-144. < <

[76] La harina tostada era el alimento principal de los mapuche cuando estaban en campaña o lejos de su hogar. Estas prácticas tienen cierta similitud con las mantenidas por los brujos de Los Tuxtlas, el sur del Estado de Veracruz, quienes se sometian a un período preparatorio iniciático de cuarenta días, durante los cuales debían guardar abstinencia sexual y dieta alimenticia. En este caso, los cuarenta días estaban estrechamente vinculados a la Cuaresma católica. Olavarrieta, *Magia*, pp. 151-153. Sobre el papel que los números desempeñaron en las creencias y prácticas de magia y hechicería española, puede consultarse a Sebastián Cirac Estopañan, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, 1942, índice temático, pp. 303-339. < <

[77] Esta renuncia a la sal puede ser considerada como producto de las creencias europeas, que consideraban que la sal resultaba odiosa para el demonio debido a que impedía la corrupción de la carne (en los aquelarres, los adoradores del demonio comían alimentos sin sal) o como una forma de purificación a través del sacrificio (era el caso, por ejemplo, de los hopis en algunas de sus ceremonias religiosas). Bouisson, *La magia*, p. 234; Waters, *El libro de los hopis*, pp. 218, 230 y 236. < <

[78] Eliade, *El chamanismo*, pp. 86-87. < <

[79] Este punto puede ser mejor comprendido recurriendo nuevamente a los brujos de Los Tuxtlas, Veracruz. Su experiencia iniciática incluía el contacto con entidades sobrehumanas antropomorfas y zoomorfas, las cuales les otorgaban, en lugares y horas especiales, el poder mágico. Entre las muchas versiones existentes, una indica que durante el primer contacto, una especie de culebra subía por el cuerpo del iniciado y se enroscaba sobre su cabeza, en donde permanecía inmóvil. Olavarrieta, *Magia*, pp. 151 y 153-155.

Similares rituales de iniciación se encontraban entre los zoques de Chiapas y entre los hombres-medicina de los wiradjuri australianos, Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, México, 1992, pp. 206-210, 212-213 y 354-358;

Eliade, *El chamanismo*, p. 122. Aunque es un ejemplo aislado, sabemos también del caso de una machi «muy poderosa» de la Araucanía quien, cuando aún era una niña pequeña, vivió la experiencia —que bien podríamos llamar iniciática— de ser cubierta totalmente por un grupo de culebras que cayeron en forma imprevista sobre su cuerpo. Esto fue interpretado como una señal de que había sido escogida y tomada por el poder del «jefe y señor de las culebras». Yosuke Kuramochi, *Me contó la gente de la tierra. Relatos orales de los Mapuches del centro sur de Chile*, Santiago, 1992, p. 95. < <

[80] Declaración de Mateo Coñuecar, «Proceso», pp. 126-127. < <

[81] Álvarez, «Los brujos», p. 96; Molina, «Mitología», pp. 56-57. <<

[82] Rosales, *Historia General*, tomo I, p. 135 (Libro I, cap. XXII, 5).
<<

[83] En la cultura indígena chilota, el metal era un elemento que no podía estar presente en rituales o sitios sagrados. Se evitaba incluso mariscar con implementos metálicos para así evitar que la Pincoya se molestara. < <

[84] Declaraciones de Mateo Coñuecar y Aurora Quinchén, «Proceso», pp. 129 y 135. A pesar de estas detalladas descripciones, ninguno de ellos reconoció haber sido propietario de una de estas chaquetillas. < <

[85] Molina, «Mitología chilota», en *Archivos del Folcklore Chileno*, N.º 2, Santiago, 1950, p. 57. < <

[86] Eliade, *El chamanismo*, pp. 120-122 < <

[87] Eliade. *El chamanismo*, p. 28 < <

[88] Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*. México, 1985, pp. 30,
109-120,
138-140
y
257-276.
<<

[89] José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, Madrid, 1990; Elsa Malvido, «El barroco y las ofrendas humanas en Nueva España», en Revista de Indias, N.º 202, Madrid,
septiembre-diciembre
1994, pp. 593-610; Maurice Bouisson, *La magia. Sus grandes ritos y su historia*, Barcelona, 1962, p. 261. < <

[90] Jacobo Burckhardt, *La cultura del renacimiento en Italia*, México, 1984, pp, 297, 299 y
301-302,
Este tipo de creencias tenía su origen en la Antigüedad. En el siglo II, d. C., los ingredientes de la magia erótica incluían miembros de cadáveres insepultos, narices, dedos, sangre de hombres decapitados y cráneos mutilados. Bouisson, *La magia*, p. 31. < <

[91] Citado por Mircea Eliade en *El chamanismo*, pp. 61 y 398, nota 41. < <

[92] Bouisson, *La magia*, p. 233 Sin embargo, no todas las fórmulas para elaborar este ungüento contenían grasa humana. Frank Donovan, en su *Historia de la Brujería*, p. 55, presenta cuatro de estas fórmulas y sólo una de ellas menciona la «grasa de niño pequeño». < <

[93] Eliade, *El chamanismo*, pp. 83-86 y 274. < <

[94] Eliade, *El chamanismo*, pp. 59-60, 117-119 y 255. < <

[95] Álvarez, «Los brujos», pp. 95-96. < <

[96] Olavarrieta, *Magia*, pp. 155-163. < <

[97] El coo o concon de Chiloé es una subespecie de lechuza que habita el Archipiélago. A veces es descrito como un ave fantástica, mitad búho, mitad brujo. Otras versiones indican que la metamorforsis del brujo era total. También era considerado como un ave de mal agüero. < <

[98] A diferencia del Coo y el tiuque, estas dos últimas eran aves de naturaleza fantástica. El raiquén era un ave que a veces es descrita como una especie de búho; otras veces, como un ave de plumaje negro, del tamaño de un zorzal, parecido al pequén. El chihued también era negro, del porte de un zorzal, pero parecido a un murciélago. < <

[99] Kuramochi. *Me contó la gente de la tierra*, pp. 97-99 y 149-151.
<<

[100] Inez Hilger, *Araucanian child lile and its cultural background*, Washington, 1957, pp. 156-157. < <

[101] Esto guarda perfecta concordancia con la tradición andina. Desde tiempos prehispánicos existe la creencia —aún vigente en las comunidades andinas— de que varios de los especialistas religiosos poseen la facultad de volar. Sobre la manera en que esto era posible, existe una referencia sobre el sacerdote de una huaca, quien volaba convertido en lechuza. Gareis, «Brujos», p. 592 y nota 36. < <

[102] Sobre este tema se puede consultar el capítulo sobre alucinógenos y brujería europea, del libro de Michael J. Harner y otros, *Alucinógenos*, pp,
138-160.
<<

[103] En los expedientes del proceso judicial de 1880, la única referencia que existe al respecto es sobre dos curanderos que, antes de iniciar el rito mágico de adivinación para descubrir a la persona que había causado la enfermedad de su paciente, bebieron aguardiente hasta quedar «bastante ebrios». «Proceso», pp. 147-148. <<

[104] Aunque la identificación de las «voladoras» con las baudas, huac o guairabos es virtualmente unánime, existen también algunas variantes: en ciertas localidades, se afirmaba que las brujas mensajeras eran transformadas en otras aves, también nocturnas, llamadas cotuta (nombre con que en Chiloé se denomina al pidén), en garzas cuca (aves nocturnas parecidas a la bauda) o en cormoranes negros, también llamados cuervos de mar. < <

[105] Variantes algo más complejas pueden encontrarse en Lucien Levy-Bruhl,
El alma, pp. 141-144 < <

[106] En otras partes de México, en cambio, los hechiceros debían desprenderse de sus piernas. Olavarrieta, *Magia*, pp. 168 y 227. En el caso de Cuba, las brujas no sólo se aplicaban ungüento antes de montar la clásica escoba, sino que además se despojaban de su piel. Jesús Guanche Pérez, «Presencia canaria en la mitología cubana: las brujas y el trasvase humano», en *Folklore Americano*, N.º 54, México,
julio-diciembre
1992, pp. 91 y 94 < <

[107] Gareis, «Brujos», pp. 594-596. < <

[108] Levy-Bruhl, *El alma*, p. 236. < <

[109] Gareis, «Brujos», p. 594. < <

[110] Parrinder, *La brujería*, p. 52; Caro. *Las brujas*, pp, 54 y 222-223.
< <

[111] Sobre lo real y verdadero que puede existir en los llamados «poderes mágicos», especialmente sobre la relación entre los fenómenos paranormales y la magia, puede consultarse a Ernesto de Martino, *El mundo mágico*, México, 1985, pp. 201-204 y 286, nota 53. < <

[112] Olavarrieta, *Magia*, p. 73. < <

[113] Molina, «Mitología chilota», p. 58. < <

[114] Bertha Koessler Ilg, *Cuentan los araucanos*, Buenos Aires, 1954, pp. 80-81 y 148 < <

[115] Molina, «Mitología», p. 64. < <

[116] «Proceso», pp. 130, 131, 132, 135, 138 y 155 < <

[117] Manuel Romo Sánchez, *Aves y Plantas en la brujería de Chiloé*, Santiago, 1987, pp. 5-8; Mancilla, *Chiloé*, pp. 39-41. < <

[118] Evans-Pritchard, *Brujería*, pp. 362-364 y 384-385.

<<

[119] Anthony Forge, «Prestige, influence and sorcery. A New Guinea Example», en *Witchcraft confessions and accusations*, London-Edinburgh, 1970, pp. 257-275. < <

[120] Gunter Wagner, «Los Abaluyia de Kavirondo», en *Mundos africanos*, México, 1975, pp. 85-88. < <

[121] Tranfo, *Vida y magia*, pp. 191-195, 200, 229-230, 242 y 245. < <

[122] Jesús Montoya Briones, «Estructura y Función de la Brujería», en *América Indígena*, México, 1971, N.º 31 (3), pp. 565-573, citado por Olavarrieta, *Magia*, p. 275, nota 31. < <

[123] Métraux, *Religión y magias*, pp. 87-89. < <

[124] Métraux, *Religión y magias*, p. 210. < <

[125] Rosales, *Historia General*, tomo l, p. 209. < <

[126] Eliade, *El chamanismo*, pp. 99-100. < <

[127] Eliade, *El chamanismo*, pp 34, 73,
109-110,
156-160,
168-171
y 188. < <

[128] Pascual Coña, *Testimonio de un cacique mapuche*, pp. 335-336 y 369. < <

[129] Kuramochi, *Me contó la gente de la tierra*, pp. 109-111. < <

[130] Para el caso de las comunidades mayas, June Nash ha hecho notar que el sistema de diagnóstico de los curanderos hacía hincapié en el estado de las relaciones sociales del paciente. *Bajo la mirada*, p. 207. < <

[131] Es lo que se desprende de las declaraciones de Domingo Coñuecar y Cristino Quinchén, «Proceso», pp. 137-138. < <

[132] Acumulación calcárea que se encuentra en el aparato digestivo de algunos rumiantes. Su uso es, al parecer, de origen europeo. Los españoles le atribuían diversas propiedades, principalmente medicinales. Olavarrieta, *Magia*, pp. 212-213; Fernando Sánchez Drago, *Gárgoris y Habidis. Una Historia Mágica de España*, Madrid, mayo 1981, 2da parte «Ciclos Cristianos», p. 63 y 4ta. Parte «Entre la Clandestinidad y la Farsa», p. 72. < <

[133] La piedra hueñoto también recibía el nombre de piedra lipe; probablemente corresponde a la piedra lile o lilis, es decir, sulfato de cobre natural. < <

[134] El cahuel era el otro nombre con que era conocida la tonina o delfin. < <

[135] La «tierra de cementerio» o «de muerto» era ampliamente utilizada en España como parte de rituales de magia y hechicería. Cirac, *Los procesos*, pp. 40, 154 y 206. < <

[136] Piedra robada desde el altar de una iglesia. En España era usada como talismán para múltiples objetivos. Sánchez, *Gárgoris y Habidis*, 2.º parte «Ciclos Cristianos», p. 63; Cirac, *Los procesos*, pp. 41-43, 47, 52, 137,
146-147
y 150. < <

[137] «Proceso», pp. 131, 133, 134, 135 y 138; Mancilla, *Chiloé*, pp. 33-34; Nicasio Tangol, *Diccionario etimológico chilote*, Santiago, 1976. < <

[138] «Proceso», p. 135; Mancilla, *Chiloé*, pp. 26, 33 y 57 (nota 69). Al igual que en Chiloé, las piedras han adquirido un significado especial en muchas otras culturas. En Nueva Caledonia, por ejemplo, las piedras sagradas —con forma de tubérculo— son plantadas con gran ceremonia en el momento de la siembra. Su fuerza mística se comunica a la tierra y a las plantas, haciéndolas fructificar. Después de la cosecha, son retiradas y guardadas cuidadosamente hasta la próxima estación. Algo similar sucede en Nueva Zelandia, en donde parte de lo producido es presentado en ofrenda a la piedra talismán. Entre los nagas de la India, existen parejas de piedras, masculinas y femeninas, que se multiplican y tienen hijos cada año. Protegen los graneros de las plagas y aseguran la abundancia de las cosechas, el éxito en la caza y la fecundidad de los rebaños.
Levy-Bruhl,
El alma, pp. 17-21. < <

[139] Marino y Osorio, *Chiloé*, pp. 5-15. < <

[140] Mariano y Osorio, *Chiloé*, pp. 94-95. Sobre leyendas de brujos y mitología de Chiloé, se puede consultar a Mariano y Osorio, *Chiloé. Cultura de la madera. El proceso contra los brujos de Chiloé*, Ancud, 1983; Bernardo Quintana, *Chiloé mitológico*, Santiago, 1972; Antonio Cárdenas Tabiés, *Usos y costumbres de Chiloé*, Santiago, 1978; Antonio Cárdenas Tabiés, *Chilhué. Tierra de gaviotas. Mitos, leyendas y relatos*, Rancagua, 1970; Cárdenas y Hall, *Chiloé: Manual del pensamiento mágico y creencias populares*, Santiago, 1989; Renato Cárdenas y Carlos Trujillo, *Apuntes para un diccionario de Chiloé*, Castro, 1978; Luis Mancilla, *Chiloé: brujos y machis en la Recta Provincia*, Ancud, 1994; Pedro Rubén Azócar, «Chiloé, presencia viva de los seres míticos», en *Boletín Universidad de Chile*, Nos. 74-77, Santiago, 1967: Constantino Contreras, «Estudio lingüístico folklórico de Chiloé», en *Boletín de Filología*,
t-18,
Santiago, 1966; Nicasio Tangol, *Chiloé, archipiélago mágico Mitos y leyendas*, Santiago, 1972; Evaristo Molina, «Mitología chilota», en *Archivos del folklore chileno*, N.º 2, Santiago, 1950, pp. 37-68; Manuel Romo Sánchez, *Diccionario de la brujería en Chiloé*, Santiago, 1997; Manuel Romo Sánchez, *Aves y plantas en la brujería de Chiloé*, Santiago, 1987; Narciso García Barría, *Tesoro mitológico del archipiélago de Chiloé*, Santiago, 1969; Oreste Plath, *Geografía del mito y la leyenda chilenos*, Santiago, 1973; Jaime Blume, «Narraciones míticas de Chiloé», en *Aysthesis*, N.º 16, Santiago, 1983, pp. 41-49; Jaime Blume, «Mitología de Chiloé: los mitos del espacio», en *Aysthesis*, N.º 17, Santiago, 1984, pp. 35-53; Jaime Blume, *Cultura mítica de Chiloé*, Santiago, 1983; Femando Slater, «Culturas y creencias en Chiloé», en *Aysthesis*, N.º 17, Santiago, 1984, pp,
12-45;
Francisco J. Cavada, *Chiloé y los chilotes*, Santiago, 1914; Agustín Álvarez Sotomayor, *Vocablos y modismos del lenguaje de Chiloé*,

Santiago, 1949; Agustín Álvarez Sotomayor, «Los brujos de Chiloé», en *Archivos del folklore chileno*, Nos,
6-7,
Santiago, 1954, pp,
89-106;
Galvarino Ampuero, «Repertorio folklórico de Chiloé», en *Archivos del folklore chileno*, N.º 5, Santiago, 1952, pp. 1-96. < <

[141] El cuchivilu no es exclusivo de Chiloé; también es conocido en otras regiones de Chile. < <

[142] Antiguo tabaco chilote, actualmente extinguido. < <

[143] El «cuero» también es conocido en gran parte de Chile con el nombre de «manta». Entre los mapuche de la Araucanía recibe el nombre de trülke wekufü, cuero maligno. < <

[144] Sánchez, *Gárgoris y Habidis*, lera. Parte «Los Orígenes», pp. 159-160 < <

[145] En la zona central de Chile, el basilisco recibe el nombre mapuche de
colo-colo.
Se les describe como una serpiente con alas de murciélago. < <

[146] Aunque el camahueto es uno de los más típicos exponentes de la mitología chilota, similares creencias se pueden encontrar en la región de la Araucanía. En un relato recogido entre los mapuche de Loncoche, novena región, se cuenta la historia de una laguna encantada, que se hallaba custodiada por un peligroso toro de características malignas que vivía en sus profundidades. Debido a la falta de agua, una comunidad mapuche decidió trasladar el toro, y con él a la laguna, a un lugar más cercano. Los brujos, los únicos que podían dominar al peligroso animal, acudieron con sus ayudantes —los espíritus malignos—, con doce perros embrujados y con lazos cargados de poder. El toro, sorprendido mientras descansaba a orillas de la laguna, fue cercado por los perros y laceado por los brujos y sus ayudantes, quienes lo arrastraron hacia el lugar previamente escogido por la comunidad. Allí, al verse rodeado, el toro comenzó a enterrarse con ayuda de sus patas, hasta quedar completamente oculto. Muy pronto comenzó a brotar una pequeña vertiente, que luego aumentó de caudal y formó una nueva laguna. Aunque la comunidad logró, de este modo, contar con una fuente cercana de agua, debió por ello pagar un precio. Cada cierto tiempo, el toro guardián de la laguna hacía morir sus animales, cobrándoles así el agua que bebían en la laguna encantada. Kuramochi, *Me contó la gente de la tierra*, pp. 113-115. Parece evidente que el camahueto chilote es el resultado de la fusión del toro de la laguna con el unicornio europeo. < <

[147] Cárdenas y Trujillo, *Caguach*, p. 35 (nota 53). < <

[148] Mancilla, *Chiloé*, p. 32. En las procesiones religiosas, en cambio, la banda incluía instrumentos elaborados total o parcialmente de metal, como la flauta, el triángulo y el acordeón. Vázquez de Acuña, *Costumbres religiosas*, p. 24. < <

[149] Existe información fragmentaria respecto a un Cabildo —el de Caguach en 1880— que estaba encabezado por un Rey o Presidente. Teniendo en cuenta que tanto en 1845 como en la actualidad, el Cabildo de Caguach ha estado presidido por un Supremo, cabe suponer que la presencia de un Rey o Presidente a la cabeza de la cofradía obedeció a una influencia que esta vez fue en sentido inverso; es decir, de la Mayoría sobre el Cabildo, al menos durante cierto tiempo, en un período que coincidió con su época de máximo prestigio. Cárdenas y Trujillo, *Caguach*, p. 33 (nota 46). < <

[150] De hecho, uno de los últimos nombramientos que se hicieron en la sociedad de hechiceros —poco antes del proceso judicial de 1880— recayó en un chileno sin ascendencia indígena aparente y que nueve años antes había estado encarcelado «por asuntos electorales». «Proceso», pp. 141-142. < <

[151] Renato Cárdenas y Carlos Trujillo, al proponer un intento de explicación del simbolismo que encierra la actuación del Cabildo durante las fiestas patronales, plantean que en «El Cantar de los Cantares» las doncellas estarían representando a las naciones. Aunque de manera muy provisoria, no podemos sino relacionar esta alegoría con la representación simbólica que del mundo conocido hizo la Mayoría al dar un nuevo nombre a cada localidad. Cárdenas y Trujillo, Caguach, p. 34 (nota 49). < <

[152] Koessler, *Cuentan los araucanos*, pp. 29, 47-48 y 152 <<

[153] «Proceso», pp. 152-153. < <

[154] Con respecto a este tema, los únicos autores que se han preocupado de estudiar la organización interna de esta sociedad son Mauricio Marino y Cipriano Osorio en su trabajo ya citado de 1983 (*Chiloé*, pp. 154 y
160-164).
Sin embargo, las confusas declaraciones contenidas en el expediente de 1880 les hicieron concluir erróneamente que la Mayoría estaba encabezada por un Rey principal, un Gran Consejo, dos Reyes y 18 Presidentes de distrito. < <

[155] Declaración de Mateo Coñuecar, «Proceso», p. 127. El que las sentencias de muerte no siempre hayan sido una facultad de la Mayoría podría significar que la administración de justicia tampoco lo fue. Esto vendría a confirmar nuestra hipótesis en orden a que la institución nació como una sociedad iniciática, que no tenía atribuciones que fueran más allá de la organización y regulación de los ritos de iniciación. < <

[156] Declaración de José Aro, citando a Mateo Coñuecar. «Proceso», p. 132 < <

[157] Curanderos autorizados por la Mayoría para ejercer en una determinada localidad. < <

[158] José Tiburcio Parrancán o Parancán detentaba el cargo de «juez» o «reparador» y había recibido su nombramiento del Presidente de la Recta Provincia Juan Esteban Carimonei, «Proceso», pp. 143 y 144 < <

[159] Lugar en donde se reunía o sesionaba la Mayoría, especialmente el Presidente. < <

[160] Enfermedad prolongada. < <

[161] «Proceso», p. 148 < <

[162] «Proceso», p. 151 < <

[163] «Proceso», p. 151 < <

[164] Declaración de Mateo Coñuecar, «Proceso», pp. 128-129 < <

[165] Javier Barrientos, «Nuevos antecedentes del proceso a los brujos de Chiloé. 1880-1881», en *Chiloé*, N.º 9, Concepción, agosto 1988, p. 5. < <

[166] Barrientos, «Nuevos antecedentes», pp. 5-7. < <

[167] Marino y Osorio, *Chiloé*, pp. 98 y 154; Mancilla, *Chiloé*, pp. 14, 17 y 53 (nota 32); Urniliana Cárdenas, *Casos de Brujos de Chiloé*, Santiago, 1989, pp. 17-19. < <

[168] «Proceso», pp. 157-158 < <

[169] «Proceso», pp. 147-148. < <

[170] Evaristo Molina, «Mitología», pp. 44-45 y 64; Galvarino Ampuero, «Repertorio», p. 61. < <

[171] «Horribles crímenes por los brujos de Quinchao», por Prudencio Barrientos, en *El Chilote*, Ancud,
8 julio 1880.
Copia facsimilar en Marino y Osorio, *Chiloé*, pp. 241-243. Las cursivas son nuestras. < <

[172] «Proceso», pp. 128 y 129 < <

[173] Mancilla, *Chiloé*, p. 52 (nota 29). < <

[174] «Proceso», p. 130 < <

[175] «Proceso», p. 157. < <

[176] «Proceso», p. 148. < <

[177] Barrientos, «Nuevos antecedentes», p. 5. < <

[178] «Proceso», pp. 147-148 < <

[179] «Proceso», pp. 149-150 < <

[180] Declaración de Mateo Coñuecar, «Proceso», p. 128. < <

[181] Declaración de Mateo Coñuecar, «Proceso», p. 128. < <

[182] Similares creencias respecto al Ivunche, incluyendo su descripción física, se encuentran entre los mapuche de Argentina, quienes lo consideraban un espíritu protector de brujos y brujas. La presencia de esta creencia en ese país quizás se debe a la influencia de los emigrantes chilotes. Koessler, *Cuentan los araucanos*, pp. 39 y 148; Raúl Mandrini y Sara Ortelli, *Volver al país de los araucanos*, Buenos Aires, 1992, p. 189. < <

[183] Declaración de Mateo Coñuecar, «Proceso», p. 128. El rito de la necrofagia como parte integrante del culto al demonio también se encuentra, por común influencia europea, en otras culturas indígenas americanas. A fines del siglo XVIII, en la cueva del Cerro San Lorenzo (Chiapas), los hechiceros naguales, junto con adorar a Jantepusi-llama (divinidad femenina prehispánica, también conocida como la Vieja), ofrecían cadáveres de niños y adultos como alimento al demonio, los que desenterraban del cementerio y llevaban a la cueva mediante maleficios. Existen ciertos indicios que indicarían que, más que el cuerpo físico, lo que se ofrecía como alimento eran lis almas de los difuntos, práctica más acorde con la tradición indígena. Quizás algo semejante ocurría en Chiloé, con la asociación simbólica entre la carne de cabro y la humana. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, México, 1992, pp, 66, 207, 208 y 210. <<

[184] «Proceso», p. 129. < <

[185] Tomás Guevara, *Psicología del pueblo araucano*, p. 267; Lucien
Levy-Bruhl,
El alma primitiva, pp. 177-180. < <

[186] Similares creencias se pueden encontrar en Francia. Debido a que las brujas se transformaban en gatos para hechizar a sus víctimas, los campesinos acostumbraban apalear e incluso mutilar a los que se cruzaban en su camino durante la noche o a los que encontraban en sus graneros. Al día siguiente, las mujeres sospechosas de brujería aparecían con magulladuras o algún miembro roto. Robert Danton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, 1994, p, 97. <<

[187] Cárdenas y Hall, *Chiloé: Manual del pensamiento mágico*, pp. 16-17,
24-27
y 118. < <

[188] Tranfo, *Vida y magia*, pp. 240 y 248 <<

[189] Olavarrieta, *Magia*, pp. 144 y 223. < <

[190] Guanche, «Presencia canaria», pp. 95, 96, 97, 101, 107 y 108.
<<

[191] «Proceso», pp. 156-162. < <

[192] *La Cruz del Sur*, Ancud, 22 y 24 de julio de 1914, citado por Flores, «*Sociedad y brujería*», pp. 71 - 72. < <

[193] Declaración de Santiago Rain, «Proceso», pp. 146-147. < <

[194] Como vimos, el Mapa de Arte era una piedra cristalina o vidrio mágico que los brujos usaban para identificar al autor de algún maleficio, daño o robo, entre muchas otras funciones. < <

[195] Además de los ya nombrados, se encontraban presentes en esa reunión los siguientes vecinos: Manuel Muñoz, Cirilo Barrientos y Rafael Cárdenas. Como puede apreciarse, de los trece vecinos que asistieron a la reunión, sólo uno tenía apellido indígena, lo que revela el espectro social de quienes acudían a la Mayoría y el grado de influencia que ejercía esta sociedad sobre las comunidades rurales. «Proceso», pp. 141-142. < <

[196] *El Chilote*, Ancud, 8 de abril 1880 < <

[197] «Proceso», p. 142. < <

[198] Francisco J. Cavada, *Historia Centenaria de la Diócesis de San Carlos de Ancud*, Temuco, 1940, p. 108. < <

[199] «Proceso», pp. 130, 131, 133 y 137. < <

[200] «Proceso», pp. 130, 132-133 y 138-140.

<<

[201] Mancilla identifica este Consejo de las Comunidades Indígenas con los cinco pueblos que rendían culto anual a la imagen del Divino Jesús Nazareno en la iglesia de la isla de Caguach: Apiao, Alao, Chaulinec, Tac y Caguach (*Chiloé*, pp. 18, 19, 50, nota 13, y 53, nota 37). De ser así, en 1849 se habría producido la singular situación de que algunos devotos de Caguach —los de Apiao y Chaulinec— hubiesen recurrido a uno de los principales jefes de la Recta Provincia para que castigara al párroco de Quenac. El motivo posiblemente estuvo vinculado con las prohibiciones que por entonces el obispado de Chiloé comenzó a aplicar en torno a las celebraciones religiosas organizadas por las comunidades indígenas. <<

[202] El expediente de este proceso desapareció. Las citas corresponden a extractos del expediente que el columnista Prudencio Barrientos afirmó haber conocido y que publicó en el periódico *El Chilote*, de Ancud, a propósito del proceso de 1880, bajo el título «Horribles crímenes por los brujos de Quinchao», el 17 de junio de ese año. Citado por Marino y Osorio, *Chiloé*, pp, 101-104.

<<

[203] Declaración de Santiago Rain, «Proceso», p. 146. < <

[204] Declaración de Mateo Coñuecar, «Proceso», pp. 126-127, 128-129.

<<

[205] Aunque la mayor parte de la información sobre la sucesión de los Reyes de la Recta Provincia está contenida en las copias del expediente de 1880, los datos sobre el fallecimiento del Rey Sebastián Lepio y el nombramiento de José María Chiguai como Rey de las Españas se encuentran en la sentencia de primera instancia, publicada por la *Gaceta de los Tribunales*, Santiago, 1881, p. 458, reproducida por Marino y Osorio, *Chiloé*, p. 250. <<

[206] Sobre la posibilidad de que el apellido materno de José Merimañ hubiese sido Coñuecar, véase «Proceso», p. 133. < <

[207] «Proceso», p. 150. < <

[208] «Proceso», pp. 150-151. < <

[209] Entre ellos estuvo Juan Pedro Güichapane, quien fue nombrado reparador de Matao. Como veremos más adelante, éste posteriormente ostentó el título de Intendente del Ñuble (Matao) y procedió a designar en enero de 1880 a un reparador en Conao bajo el título de subdelegado de Concepción. «Proceso», pp. 136 y 141. <<

[210] Declaración de José María Chiguai, «Proceso», p. 145 < <

[211] La transcripción literal de este comunicado, omitiendo los nombres de los implicados, fue publicada por el periódico *El Chilote*, Ancud, el 26 de febrero de 1880. Una copia facsimilar se encuentra en Marino y Osorio, *Chiloé*, pp. 234-235 (los nombres omitidos por el periódico se encuentran en pp,
105-106).
Como se puede advertir, corresponde a una segunda versión del mismo comunicado transcrito en la III parte, capítulo 2 de este trabajo y que se encuentra publicado en «Proceso», p. 151. Ignoramos la razón por la que existen estas dos versiones. En todo caso, las variaciones no se refieren sólo a la redacción sino también al cargo de
Archi-Presidente
de Payos, el cual sólo aparece en la versión publicada por el periódico. < <

[212] Existen indicios de que el sistema de doble presidencia comenzó a implementarse ya durante la Presidencia de Esteban Carimonei, pues en un decreto firmado por él en Tenaún el 3 de agosto de 1877 aparece, por una parte, «sentado en la silla presidencial» y, par otra, «estando en acordes con el Excelentísimo Presidente Colocudo». Esto queda confirmado por la declaración de Manuel Quilagüilque, quien aseguró que el autor de ese decreto había sido Esteban Carimonei («Proceso», pp. 143 y 149). Quizás este sistema se remonta más atrás todavía, a la época del nombramiento de Aurora y Cristino Quinchen, pues en algunas declaraciones aparecen como «mancomunados» y como «Reyes de la Recta Provincia de Arriba»; en otras, Cristino Quinchen aparece como «Juez Presidente de Arriba», en circunstancias de que su cargo era claramente el de Vicepresidente («Proceso», pp. 129, 134, 138, 139 y 140). Tenemos la impresión, sin embargo, de que el sistema de rotación sólo fue utilizado por los hermanos Coñuecar. <<

[213] Declaraciones de José Aro y Cristino Quinchén, «Proceso», pp. 132 y 138. < <

[214] «Proceso», pp. 137, 153 < <

[215] «Proceso», pp, 148-149

<<

[216] «Proceso», p. 153. < <

[217] Archivo Nacional, Fondo Ministerio del Interior, vol. 839, citado por Flores, «*Sociedad y brujería*» p. 48. < <

[218] Marino y Osorio, *Chiloé*, pp. 106-107. < <

[219] *El Liberal*, Ancud,
9 abril 1880
<<

[220] *El Chilote*, Ancud,
8 abril 1880,
citado por Marino y Osorio, *Chiloé*, p. 238. < <

[221] Declaración de Mateo Coñuecar, «Proceso», p. 128 < <

[222] *El Chilote*, Ancud,
15 abril 1880,
citado por Marino y Osorio, *Chiloé*, p. 238. < <

[223] *Gaceta de los Tribunales*, Santiago, 11 junio 1881, pp. 460-461, citado por Flores, «*Sociedad y brujería*», p. 49, y por Marino y Osorio, *Chiloé*, pp. 252-253. < <

[224] *El Chilote*, 13 de mayo de 1880, citado por Marino y Osorio, *Chiloé*, pp. 113-115 y
239-240,
por Flores, «*Sociedad y brujería*» pp. 50-51, y por Javier Barrientos, «Nuevos antecedentes», pp. 3-4 < <

[225] *Gaceta de los Tribunales*, Santiago, p. 461, citado por Marino y Osorio, *Chiloé*, p. 253. < <

[226] *El Chilote*, Ancud, 21 de mayo de 1880. < <

[227] *Gaceta de los Tribunales*, Santiago, 1881, p. 461, citado por Marino y Osorio, *Chiloé*, p. 253. < <

[228] Actualmente se encuentra desaparecido. Al parecer se destruyó en un incendio que afectó al local del Juzgado de Ancud. < <

[229] Vista del Fiscal, «Proceso», pp, 154-156.

<<

[230] Javier Barrientos, «Nuevos antecedentes», pp. 3-8. < <

[231] *Gaceta de los Tribunales*, Santiago, 1881, pp. 455-460; *Revista Chilena de Historia y Geografía*,
enero-marzo,
1927; Marino y Osorio, *Chiloé*, pp. 247-252 < <

[232] Javier Barrientos, «Nuevos antecedentes», p. 7. < <

[233] *Gaceta de los Tribunales*, Santiago, 1881, pp. 461-462, citado por Marino y Osorio, *Chiloé*, pp. 253-254. < <

[234] Francisco L Cavada, *Chiloé y los Chilotes*, Santiago, 19 14,
p. 186. < <

[235] «Proceso», p. 126. < <

[236] Molina, «Mitología», p. 45; Álvarez, «Los brujos», p. 94. < <

[237] *La Cruz del Sur*, 11 de febrero de 1900 <<

[238] «Proceso», p. 134. < <

[239] *La Cruz del Sur*, 26 de agosto de 1900. < <

[240] *La Cruz del Sur*, 7 de noviembre de 1900 <<

[241] Molina, «Mitología», pp. 56 y 65 < <

[242] Renato Cárdenas y Carlos Trujillo, *Apuntes para un diccionario de Chiloé*, Castro, 1978, p. 23. < <